جامعة ثليجي عمار – الأغواط – الجزائر



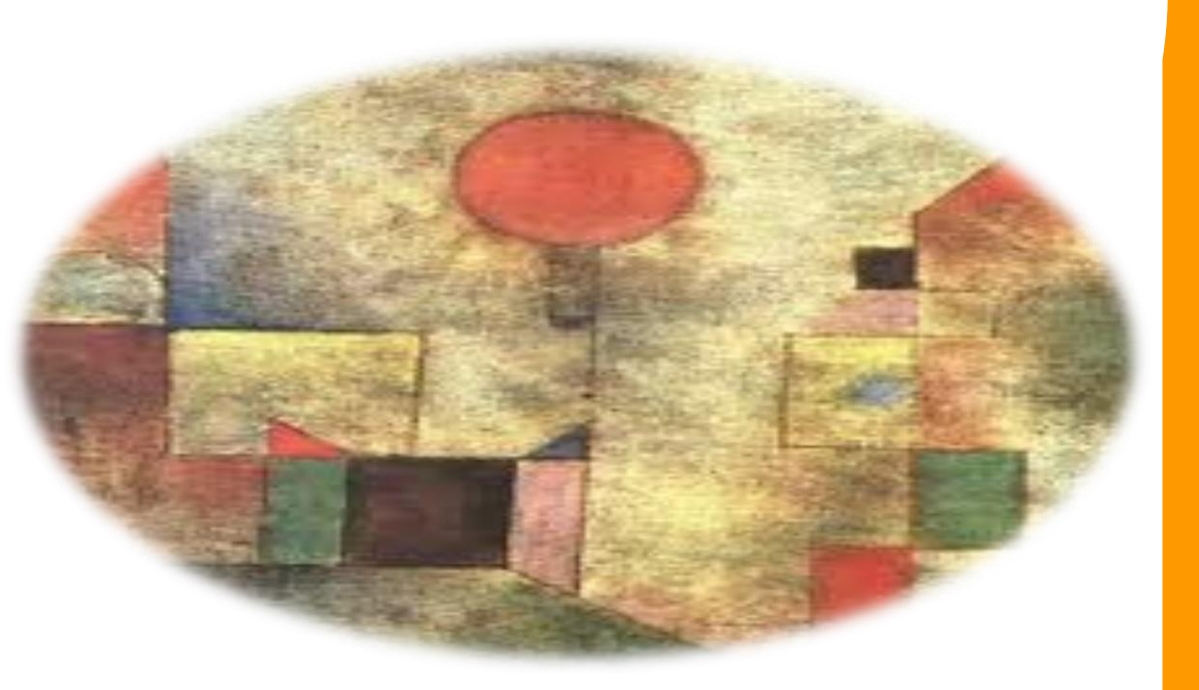
دراسات مجلة دولية محكمة



عدد: 31
أوت 2014

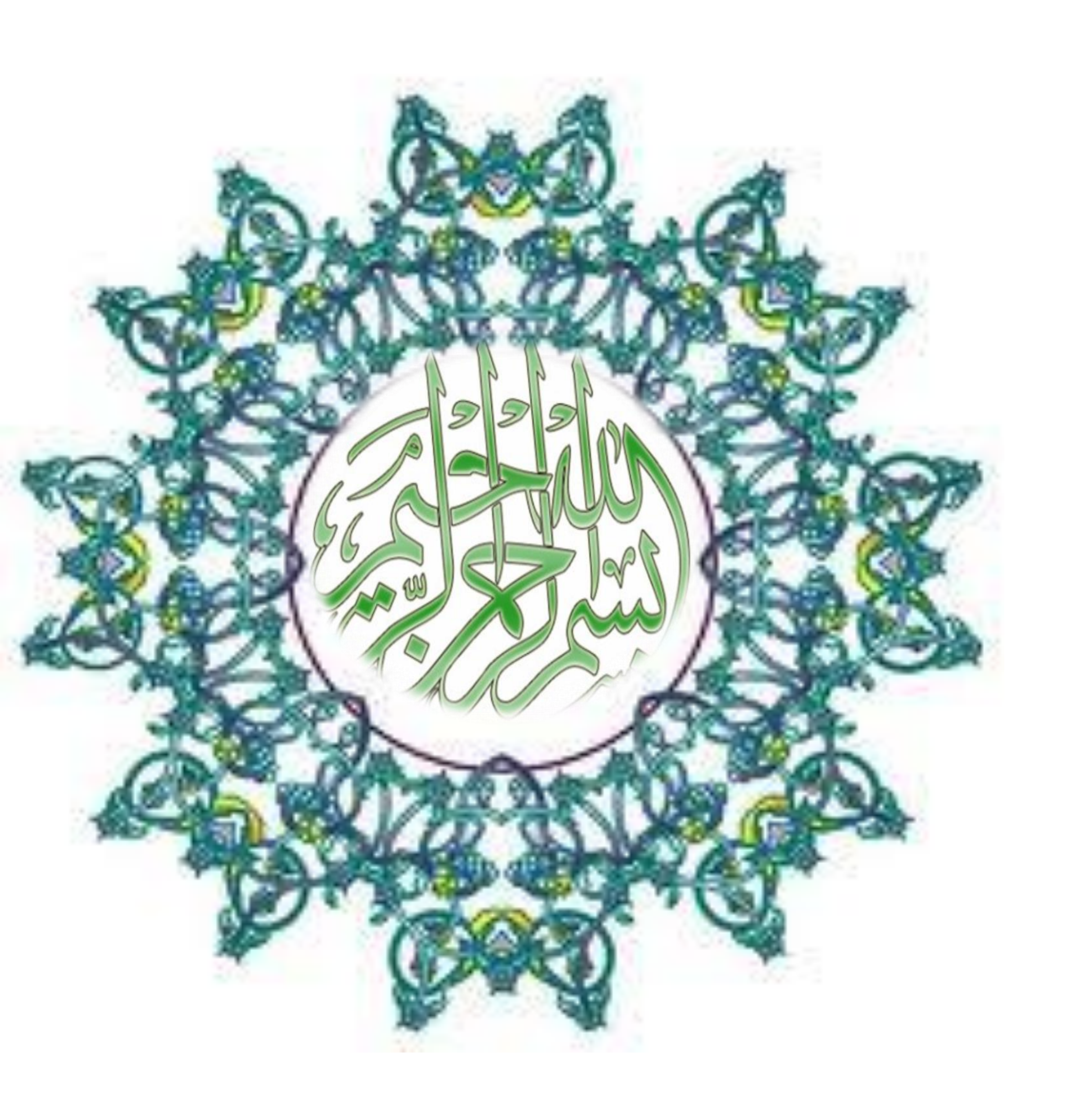


حصائل الأعمال العلمية للملتقى الوطني الأول



الحداثة العربية بين واقع الأزمة وآفاق الحلول

الأغواط في 24 – 25 أفريل 2013


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات:

الملتقى الوطني الأول حول الحداثة العربية بين واقع الآزمة وآفاق الحلول.

كلمة رئيس الملتقى:

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين

- السيد مدير الجامعة الموقر، السادة عمداء الكليات ونوابهم السادة رؤساء الأقسام ونوابهم، السادة رؤساء المجالس العلمية، السيدات والسادة الأساتذة والأستاذات، السادة الإعلاميون، السادة أعيان البلدة، السيدات والسادة الضيوف الكرام، بناتي وأبنائي الطلبة الإعزاء

إنّ المقاربة التنموية التي أنتهجها المجتمع الجزائري كانت تقوم **على بناء تنمية قوامها التحديث والتطوير على جميع الأصعدة** خصوصا في هذا العصر الذي تسارعت فيه وتيرة البحوث العلمية تحت ما يسمى بالعولمة.

إنّ هذا المصطلح ما هو إلا تعبير عن مرحلة تاريخية وصل إليها الغرب بعدما أستنفذ **مرحلة الحداثة** ووصل الآن إلى مرحلة **ما بعد الحداثة**

فالحداثة مثلاً شكّلت حلاً لمشكلات غربية تماشت ومنطلقات النهضة العلمية والفكرية التي عرفتها أوربا في عصر النهضة؛ إلا **أن الحداثة بتطبيقاتها الغربية** أحدثت انعكاسات خطيرة على المجتمع العربي الإسلامي إلى حد أن انقسمت النخب المثقفة إزاءها إلى فرق متباينة مست آراؤها جميع مجالات الفكر الإنساني الفلسفية منها والسياسية والأدبية والإقتصادية والفنية.....

وفي خضم الجدل القائم بين المفكرين العرب **حول طرق التعامل مع الحداثة الغربية**، وإذ بالعقل العربي ينخرط بشكل سريع ولافت في قضايا **ما بعد الحداثة،** الأمر الذي دفع بالمفكرين العرب والمسلمين إلى مضاعفة جهودهم الفكرية للتعامل مع أفرزه هذا التطور الفكري من إشكاليات ألقت بظلالها على مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ولأننا لا نصنع الأحداث الفكرية ولا نبدعها؛ بل نتلقاها ممن صنعوها وأبدعوها، يُصبح متوجباً على نخبة الباحثين في العلوم الإنسانية الإجتماعية وغيرها إيجاد الإجابات والحلول العلمية لها.

ومن هذا المنطلق أخذ أساتذة تخصص الفلسفة الفتي بجامعة عمار ثليجي الأغواط على عاتقهم تنظيم هذا الملتقى الموسوم ب:لحداثة العربية بين واقع الأزمة... وأفاق الحلول

بقصد مقاربة أزمتنا الحضارية ومحاولة لاستشكال هذا الواقع واستنطاقه، وتسليط الضوء على حركية العقل العربي الإسلامي وهو يجابه مجمل الإشكاليات التي تطرحها عليه **الحداثة وما بعد الحداثة.**

ولذلك كان علينا أن نحدد أهداف هذا الملتقى في ما يأتي:

- أولا: فتح حوار ونقاش علمي حول الحداثة وانعكاساتها على الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر.
- ثانيا: الكشف عن أسباب غربنة الحداثة العربية الإسلامية في حلولها المقدمة ومناهجها المستعملة ضد التراث العربي والإسلامي.
- ثالثا: تقديم بعض التصورات لتكوين حداثة عربية إسلامية فاعلة.

أما المحاور التي رأينا أنها تحقق هذه الأهداف فهي كالآتي:

المحور الأول: التناول التاريخي والمفاهيمي للحداثة.

المحور الثاني: الحداثة والتراث.

المحور الرابع: إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر العربي الإسلامي.

المحور الخامس: نقد الحداثة في الفكر العربي الإسلامي.

المحور السادس: الحداثة الفلسفية في العالم العربي والإسلامي بين الواقع والآمال.

وقد خصصنا ورشتين لتناول مضامين هاته المحاور. أما **الورشة الأولى** فعنوانها: **الحداثة بين النشأة والتطور، وأما الورشة الثانية** فتدور أبحاثها العلمية حول **نقد الحداثة.**

في الأخير أتقدم أصالة عن نفسي ونيابة عن كل زملائي من اللجنة العلمية والجنة التنظيمية بخالص الشكر إلى كل من ساهم معنا في إنجاح هذا التظاهرة العلمية وأخص بالذكر السيد: رئيس جامعة الأغواط والسيد عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، والسيد رئيس قسم العلوم الإنسانية دون أن أنسى كافة الأعضاء الإداريين الذين ما قصروا في واجب ولا تأخروا عن تضحية.

هذا والشكر موصول لكل الأساتذة الذين قدموا إلينا من خارج جامعة الأغواط وتجشموا صعاب السفر وكل همهم أن يشاركونا عرسنا الثقافي هذا فنقول لهم طبتم وطاب ممشاكم وحللتم أهلا ونزلتم سهلا. آملين لهذا اللقاء الجدوى والفعالية ولأعماله المنشورة في المجلة المحكمة إن شاء الله النجاعة والفائدة. والله الموفق للسداد وعليه وحده الاتكال والاعتماد.

رئيس الملتقى: أ/ ناجم مولاي

الحداثة العربية بين المفهوم والماصدق

أ/ بن علي محمد
المركز الجامعي (غليزان)

Abstract:

It is hard to put an accurate and definite concept to modernity, because there is no a common point between thinkers about the nature and the ingredients of modernity. So, we will try to achieve the general figures of modernity through some samples.

John Bodriere thinks " Modernity is not a sociological or historical, but it is an eminent and special figure to civilization opposing the ides of traditions, because while facing to geographical and symbolic and shiny world widely, starting from the west, and includes this concept throughout this search, clarifies that what we call modernity is firstly a practice reflecting reality, before it becomes imprisoned by the concept. For it had known a wide spread on the contribution of the ego in the process, which completed to result the concept, and paved the way to it, the thing that made us out of the range of " this concept is not true", the reality that had us locate working mechanisms to establish it in one hand, with considering cultural privacies, which accomplished a lot of hesitations in our de dealing with modernity as a concept and a practice.

مدخل:

أ) ضبط مفاهيم الدراسة:

مفهوم الحداثة: من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، إذ ليس هناك اتفاق، بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة، لأن الحداثة" ليست مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا، بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية. ورغم ذلك سوف نحاول إعطاء مقاربات للمفهوم، تقربه أكثر للقارئ.

مفهوم الحداثة في اللغة: كلمة الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجدر(ح-د-ث) و"حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر،أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء[(1)]،وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد.أما في اللغة الفرنسية فان الصفة حديث moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثةmodernité وكلمة حديثmoderne تقابلها في اللاتينية modernus،التي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من كلمة(modo)،التي تعني الآن أو حالا،وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي والروماني الثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويلا على الاعتراف به رسميا.

مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي: من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة اذ ليس هناك اتفاق بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة لذلك سنحاول تلمس الملامح العامة للحداثة من خلال بعض النماذج يعتقد "جون بودريار"إن الحداثة"ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا بحصر المعنى وإنما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد إي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب وتتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة الى التطور التاريخي بأكمله[(2)]. مثلت الحداثة[(*)] في بعدها الفلسفي خلاصة لاستنفاذ المخيال الأسطوري والرمزية الدينية والفنية لإرساء قواعد للخطاب ومعايير تصبو الى الابتعاد عن الذاتية لتأسيس القول من خلال آليتها التي اتبعها العقل في عملية إقصاء للخيال وللامتجانس واللامعقول فالحداثة الفلسفية قامت على محوري انفصال.محور يربط المعرفة بالذات ومحور يربط الوجود بالسلطة ينفصل الفكر في المحور الأول عن نظام أرسطي مسيحي للمعرفة ليعود إلى معطيات طورها أفلاطون وينفصل الفكر في المحور الثاني عن الثنائيات التي تخبط فيها العقل لإقرار المتجانس وإبعاد اللامتجانس.[(3)]

الأسس الفكرية والفلسفية للحداثة: أ)-الأسس الفلسفية للحداثة: لقد عرفت حضارة الغرب طريقها نحو التقدم،حينها تخلصت من أوضاع سياسية واجتماعية وثقافية راسخة، فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي، لقد مزقوا الإنسان في العصور الوسطى: فسلبت الكنيسة الفرد عمله وشلت إرادته، ولم تعترف له بمكانته في الفكر، فكانت لا ترى سوى نظام إلهي مطلق، يعمل النّاس في حدوده طبقا لمبدأ محددا سلفا"، لكن

---

1 ابن منظور ،لسان العرب، دار ومكتبة الهلال،بيروت،مادة:حدث،مج4،ص52

2 فارح مسرحي،الحداثة في فكر محمد أركون،منشورات الاختلاف،الجزائر،والدار العربية للعلوم-ناشرون،بيروت،ط1،2006،ص21

* مطاع صفدي،نقد العقل الغربي،الحداثة مابعد الحداثة،مركز الإنماء القومي،(ب،ط)،1990،ص 223وما بعدها

3 عمارة ناصر،اللغة والتأويل،الدار العربية للعلوم ،دار الفارابي، منشورات الاختلاف،ط1،2007،ص53

هذا الوضع المتسم بالركود، سرعان ما دبّ فيه تطور جديد ـ وخطير في الوقت نفسه- أدى في النهاية إلى قلب الأوضاع قلبا تاما، وذلك بظهور النشاط التجاري في أوروبا، ونمو الطبقة البرجوازية، وتغلغلها في المجالات السياسية والاقتصادية، ووقوفها" أمام العقبات والقوانين الإقطاعية... التي كانت تقف حائلا بينهم وبين ممارسة نشاطهم... وهكذا أخذوا يطالبون برفع جميع القيود التي تنتقل الحياة الاقتصادية"[1]،وبمعنى آخر أنه بعد أن تغيرت العلاقات الإنتاجية، التي تشكل البناء التحتي، أخذت البرجوازية في تغيير البناء الفوقي، السياسي والقانوني، الذي كان يتعارض وطموح هذه الطبقة، المقبلة على الحياة، بنظرة إيجابية، جاعلة الإنسان وسعادته محور النشاط البشري، عكس النظرة القروسطية السلبية تجاه الإنسان.

من الناحية الفكرية والفلسفية "هناك أربع حركات كبرى،تحدد معالم فترة الإنتقال من العصور الوسطى،إلى عصر أوربا الحديثة،"أولى هذه الحركات هي النهضة الايطالية،حيث "عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية،وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم.أما الحركة الثانية،فمثلها رواد النزعة الإنسانية (humanisme)"،ومع أن هذه الحركة لم تحدث تأثيرا مباشرا في الحياة العامة،مثلما أحدثته حركة النهضة الأدبية والفنية-لأن مجال تأثيرها اقتصر على المفكرين والباحثين-إلاّ أنها كانت الحركة الأعمق نقدا،لتراث العصور الوسطى،والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية،في العصر الوسيط.في حين تمثل الحركة الثالثة في حركة الإصلاح الديني،التي قادها "مارتن لوثر"ضد الكنيسة وما وصلت إليه من تدهور،بسبب القائمين عليها. أمّا الحركة الرابعة التي كان لها بالغ الأثر في توجيه الفكر الأوروبي الحديث، فهي ولا شك نشأة العلوم التجريبية، فقد "تم في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية الحديثة...وبدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة يتوسع إلى أقصى حده.

-الأسس الفكرية: أ) الفردية: تشدّد الحداثة على "القيمة العليا للفرد،فالمجتمع والدولة،ليس لهما وجود مستقل،أو قيمة في ذاتها،بل هي مجرد نتائج يسفر عنها وجود الأفراد،مرتبطين ببعضهم بطريقة معينة،والليبرالية تعتمد في رؤيتها هذه،نظرة خاصة للإنسان،تتّصف بكونها ذرية Atomiste أو تفتيتية،حيث تردّ المجتمع إلى أفراده المكونين له،وتنظر إلى هؤلاء الأفراد على أنهم ذات مستقلة عن بعضها".هكذا قوضت ،دعائم الرؤية الإقطاعية،التي ساد خلالها" إدراك للفرد باعتباره ليس لديه مصالح خاصة به،أو هوية منفردة،فكان ينظّر للناس،باعتبارهم أعضاء في مجموعات اجتماعية،ينتمون إليها كالأسرة والقرية،والمجتمع المحلي أو الطبقة الاجتماعية،فحياتهم وهويتهم،كانت تتحدد بدرجة كبيرة،بحسب صفات تلك المجموعات،وذلك في عملية تغير طفيف،من جيل إلى آخر،و عندما انهار النظام الإقطاعي،واجه الأفراد نطاقا أوسع من الخيرات،والإمكانات الاجتماعية،وأتيح لهم لأوّل مرة،التفكير الفردي المطلق،وبشكل شخصي بحت[2]

ب) الحرية:إن قوة الحداثة متأتية،من كونها تطالب بالحرية للجميع،بلا استثناء،رجال ونساء، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية."ومن شأن هذا التوجه،من حيث المبدأ على الأقل،أن يدفع الناس إلى الثقة بالحرية،بدلا من الخوف والحذر منها،فتنطلق المبادلات والأنشطة في جميع الميادين،... تحقيقا لأقصى ما يمكن تحقيقه،في الواقع المتغير من قدرات الأفراد، وطموحاتهم ومصالحهم.من الواضح أن الحرية لم تطرح،بل نسجلها كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض.و هكذا تنزع الحرية من مجال السجلات الفلسفية،لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية،أي في نطاق التاريخ والتطور،لأن الفرد يملك بموجب قانون الطبيعية سلطانا مطلقا على ذاته،له حقوق كاملة ودائمة،تتعلق بالاعتقاد والرأي وبالكسب والملكية،"هذه الحقوق التي لا تقبل التفويت إطلاقا،تسمى حريات شخصية أو إنسانية:كلما مست فقد المجتمع صفته الإنسانية،لأنه أصبح يناقض الطبع والعقل"[3].

ج)-العقلانية: لا يستقيم معطى الفردية،مالم يقترن بالعقل،وفكرة تحرير البشرية،من قيود الخرافة والجهل،وإطلاق العنان للعقل فقد ازداد الاعتقاد في مركزية الفرد وحريته،فبقدر عقلانية الإنسان ككائن رشيد،يكون قادر على تحديد مصلحته،والسعي وراء منفعته الشخصية.لا يؤمن الليبراليون بعصمة الإنسان من الخطأ. لكنها دعمت الفرد بقوة،في مواجهة "الأبوية"ورأت أنّها لا تمنع الأفراد من اختيارهم الشخصي الحر وحسب،بل أنّها لا تساعدهم على التعلم من الأخطاء،كما أنها تتيح لأصحاب السلطة الأبوية إساءة استخدام وضعهم،لتحقيق أغراضهم الخاصة[4].

-العلمانية: لقد تبلور مفهوم العلمانية،في إطار الصراع السياسي والديني والاجتماعي،الذي دارت مجرياته في حقل المجتمع الأوروبي،بدايات عصر النهضة،فالحداثة في المستوى السياسي تجلت في نشاة الدولة الديموقراطية العلمنية ،اي الدولة التي يتم فيها التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني[5].والعلمانية من حيث المعني المبسط،تدل على إقامة فصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية،حيث تعد إسهامات ميكيافلي في الفلسفة السياسية، بمثابة نقطة التحول،في رسم معالم العلمانية الأوروبية.إنها بداية لحظة الانفصال ،بين المدني،الدنيوي،النسبي وبين الكنسي

---

[1] عبد المنعم رمضان، تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث،ج1،الهيئة المصرية العامة للمكتبات (ب ط)،1997،ص16

[2] نقلا عن: هبة رؤوف غزت، (الليبرالية... أيديولوجية مراوغة أفسدها رأس مال) أنظر الموقع:www.heba_ezzat.com.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص61

[4] نقلا عن: هبة رؤوف غزت،المقال والمكان نفسه.

[5] فارح مسرحي،مرجع سابق،ص44

الديني،من هنا أصبح لفظ العلمانية،يطلق في بداية الأمر"للإحالة على العالم الخارجي،الواقع خارج الفضاء الكنسي،وما يطبعه من روح دنيوية مادية... ومن ثمّ اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية، المعنية بالمسائل المدنية،الزمنية وشؤون عامة الناس،تمييزا لها عن المؤسسات والهياكل الدينية،الموصوفة بالروحية والقدسية. في هذا الجو نشطت الحركة الفكرية في أوروبا،فولدت نظرية الدولة الحديثة مع هوبز،الذي كان له الفضل في النظر إلى المجتمع نظرة وضعية،والأهم من هذا كله هو رد الاعتبار للإرادة الإنسانية، وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي، تلك هي بوادر حركة العلمنة، التي عبرت عن انتقال الملكية من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة الزمنية، في انتظار استكمال الصيرورة المتصاعدة نحو التخلص من المرتكزات الدينية الغيبية لصالح نظرة مادية،عمادها العقلانية التي تعبر بوجه من الوجوه عن علامة نضج الوعي، الذي أدركه الإنسان الحديث، بفضل فتوحات العلم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافا للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية، والغيبية وهي بذلك قرينة العصر الحديث، المتجه نحو الترشيد العقلاني والعلمي.

هكذا كان الحال في الضفة الأخرى،حال يعبر عن حركة التاريخ ومساره،حركة تعبر عن النخبة والعامة، ومن ثم كان التغير شاملا،في شتى المجالات، بهذه الخاصية أصبحت فلسفة الحداثة- وقبلها الأنوار-القاعدة الأساسية للذهن الغربي، والنموذج الذي حاولت بقية الشعوب الاقتداء به، بما فيها الشعوب العربية، فكيف انتقلت هذه الفلسفة إلى الفكر العربي وما هو الأثر الذي أحدثته؟ وما هي الأسس التي بنيت؟ هل من الواقع المعاش؟ أم انطلاقا من الأسس التي بني عليها الحداثة الأوربية؟

د)-الإرهاصات الأولى للحداثة العربية: لقد أصبحت فلسفة الحداثة خلال القرنين 18و19م، النموذج والقاعدة الأساسية للذهن الغربي، وامتدت تأثيراتها لبقية الشعوب،ومن ثمّ يمكن القول إن جذور الحداثة في الفكر العربي تعود في أساسها إلى هذه الفلسفة، فغالبا ما يؤرخ للحركة الفكرية العربية الحديثة بالقرن 19، ففي هذا القرن بدأ العالم العربي - بداية من مصر - التفتح على أسباب الحضارة،والتعرف على وسائل التقدم الإنساني، ويعقد مقارنات بين مكانته وما وصل إليه غيره في أوروبا، لقد كان هذا الاتصال بين الشرق والغرب، بداية لعمليات من القلق والمعاناة،قلق عبر عنه قاسم أمين قائلا" كل من تعلم من المصريين وساعده الحظ على أن يتعرف أحوال أمته وحاجاتها ويحيط بها ،أن لأمة المصرية دخلت اليوم في دور خطير،بل في أخطر دور من تاريخها.....لم يمر عليها زمن صارت فيه حياتها معرضة للخطر ،مثل هدا الزمن.فان تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المعمورة"[1]،لقد أدرك قاسم أمين خطورة المرحلة التي تمر بها مصر أنذاك،وأيقن أنه" لا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحد لامندوحة عنها،وهي أن تستعد الأمة لهدا النضال وتأخذ له أهبتها"[2]،بغية تجاوز عصر الركود، الذي ساد العالم الإسلامي، منذ بداية العصر المملوكي سنة 1250،مرورا بحكم الأتراك العثمانيين بداية من 1517. لقد انتقلت أفكار عصر النهضة،والتنوير وفكر الحداثة،إلى الفكر العربي،عبر العديد من الوسائط،لعل أهمها البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي وعلى باك إلى أوروبا،دون أن ننسى الدور الذي لعبه الاستعمار الأوروبي في العالم العربي،في نقل هذه الأفكار- ليس من أجل تنوير الشعوب المستعمرة، ولكن في أسلوب معيشته ومؤسساته- في ظل هذه المجابهة بين الشرق والغرب،بدأت تتوالى الأسئلة من مختلف المواقع،حول أسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه !. في إطار الأسئلة المطروحة والإجابة عنها، ظهر تباين في أراء المفكرين العرب، إزاء الثقافة الوافدة عموما،وحول سبل الخروج من حالة التخلف،على وجه الخصوص،وانقسموا إلى تيارات تنوعت ما بين العلمانية والإصلاحية والتحريرية والسلفية....والليبرالية،ففي إطار ربط المجتمع العربي بالحضارة الغربية،ظهرت محاولة رفاعة الطهطاوي،لتبيئة مكتسبات الحضارة الغربية عموما، والفرنسية على وجه الخصوص،فمن وجهة نظر الطهطاوي،ينبغي على المسلمين،إذا ما أردوا الخروج من حالة التخلف ومسايرة التقدم، أن يسايروا الفرنسيين في أسلوب حياته الاجتماعية والثقافية...الخ.ويمكن أن نبرز إعجاب الطهطاوي بالحضارة الأوربية الحديثة من خلال كتابه **تخليص الابريز**، حيث يظهر صراع الشرق والغرب جليا من خلال هذا الكتاب، الذي لم يكن الغرض من ورائه وصف الغرب،بقدر ما كان يهدف إلى نقد العالم العربي من خلال الغرب، فبالرغم من أن كتاب **تخليص الابريز** هو وصف للغرب في صورة باريس[3]، إلا أن الواقع المعاش كان دائما حاضرا من خلال المقارنات التي كان يعقدها الطهطاوي بين باريس ومصر، داعيا بني جلدته إلى مواكبة الغرب، والإطلاع على منشآته، حيث يذكر ذلك في بيت شعري قائلا:

من لم ير الروم ولا أهلها ما عرف الدنيا ولا الناس

لقد آمن الطهطاوي بالعديد من مفاهيم الليبرالية الفرنسية، نتيجة لاطلاعه على مفاهيم عصر التنوير الفرنسي، كالحرية والمساواة والتسامح، لكن الطهطاوي ورغم إيمانه بمفاهيم التنوير وقيم الليبرالية، إلا أنه بقي مشدود إلى مرجعيته الأزهرية، حيث كان يقيم التعامل مع

---

[1] أمين قاسم، تحرير المرأة، سلسلة الأنيس موفم للنشر،الجزائر (ب.ط)،1988،ص108

[2] المرجع نفسه،ص105

[3] عمارة محمد،الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي،ج 3،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع (ب.ط)، 1973،ص93

الحضارة الغربية، في إطار نظرة معيارية دينية تتعامل مع الغرب من منظور الكفر والإيمان،فلكي يميز بين براعة الفرنسيين في العوم الكونية وظلالهم الديني أنشد يقول:

أيوجد مثل باريس ديار **شموس العلم فيها لاتغيب**

وليل الكفر ليس له صباح **أما هدا وحقكـــــــم عجيب**

ومن هنا كانت حداثته محاصرة بفهمه المحافظ للتراث،كذلك سعى خير الدين التونسي إلى تبيان الدليل،على نجاعة مواكبة الحضارة الأوربية والاقتباس منها،من أجل إحداث التنوير على مستوى العقل والممارسة،حيث تظهر هذه النزعة من خلال عرضه للغرض من وراء تأليف كتابه " **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك "** الذي جاء فيه " ما دعانا لجمع هدا التأليف...أمران آيلان إلى مقصد واحد احدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكن من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتمية أسباب تمدنها "،هدف أدرك خير الدين التونسي أنه يستحيل تحقيقه ما لم تتوفر له الأرضية المناسبة ،المتمثلة في"حسن الإمارة المتولدة من الأمن المتولد من الأمل المتولد من إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان"[1]،أما الأمر الثاني الذي قصد من ورائه تأليف كتابه هذا فهو: "تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر [2] ،ولذلك دعا إلى اقتباس الأفكار السياسية والاقتصادية،كون مثل هذه الاقتباسات تتوافق مع روح الشريعة داعيا إلى تقليد الغرب فيما ينفع ولا يتعارض مع الشرع وترك مالا ينفع مستشهدا على دلك بقوله:"الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أدن الله فيه وفي حاشية الدر المختار للعلامة الشيخ محمد بن عابدين الحنفي ما نصه أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر على أنّا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرهم وذلك أنّا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات[3]،فالشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران.... فالأمر إذا كان صادرا عن غيرنا وكان موافق للأدلة لاسيما إذا كنا عليه، واخذ منا فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله[4]،في مقابل ذلك شكل الخطاب الليبرالي، دعوة صريحة إلى إتباع خطوات النهضة الأوروبية، إذا ما أردنا الخروج من مأزق التخلف،دعوة وصلت في كثير من الأحيان إلى الغلو الفكري رأى عبر عنه سلامة موسي بصراحة قائلا: "فإني كلما ازدادت معرفتي بالشرق،ازدادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني ،وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها،وزاد شعوري بأنها مني،وأنا منها،هدا هو مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سرا وجهرا،فأنا كافر بالشرق،مؤمن بالغرب"[5] ثم يواصل آرائه هده "داعيا إلى استلهام الطريقة الأوربية في التعليم قائلا: "أريد من التعليم أن يكون تعليما أوربيا لا سلطان للدين عليه،ولا دخول له فيه"[6]،وفي طرح جريء يدعو سلامة موسى إلى تبني النزعة العلمانية في جميع مناحي الحياة،فيقول"فمن أهم النزعات: النزعة العلمانية،بإطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية،لأن العلمانية نزعة أوربية تشمل جميع الأمم المتمدنة تقريبا" [7]،كما شدّد هذا التيار على القومية كبديل للخلافة،وعلى العلمانية كبديل الدين،والعقلانية كبديل للإيمان الديني المطلق، والتحرير الاجتماعي بديلا للنزوع التقليدي، ففي ظل هذا التيار عمل بطرس البستاني (1819/ 1893) على إحياء اللغة العربية ونشر العلم، فانشأ المدرسة الوطنية، وألف قاموس المحيط وموسوعة المعارف،لقد عقد أصحاب هذا الاتجاه أمالا كبيرة على تقاليد الليبرالية الأوروبية، وتبنوا بعضها في إطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات، فبرزت الدعوة إلى مشاركة المرأة للرجل في الأعمال وتحريرها من قيود الماضي، وهذا ما قام به رائد هذه الدعوة قاسم أمين (1863 / 1908)،من خلال مؤلفيه، (تحرير المرأة 1899 والمرأة الجديد 1900)، حيث تناول في الكتاب الأول، قضية المساواة بين المرأة والرجل، حيث جاء بالأدلة من النصوص الدينية وأرجع أمر اضطهاد المرأة إلي التقاليد الموروثة والنزعة الاستبدادية المسيطرة على العقلية العربية أنداك،والتي عند تجاوزها يظهر لنا" أن المرأة لا تكون ولا يمكن أن تكون وجودا تاما إلا اذا ملكت نفسها،وتمتعت بحريتها الممنوحة له بمقتضى الشرع والفطرة معا ونمت ملكاتها إلى أقصى درجة يمكنها أن تبلغها.ويرى أن الحجاب على ما ألفناه،مانع

---

1 التونسي خير الدين ،أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة ،تونس،ط1،،(بدون تاريخ) ،ص5

2 المرجع نفسه،ص5

3 المرجع نفسه،ص7

4 شرابي هشام، (ب، تاريخ)، المثقفون العرب والغرب، ط2، بيروت، دار النهار،ص57

5 سلامة موسى،اليوم والغد،ط2،دار سلامة موسى للنشر والتوزيع،القاهرة،(ب ط)،،1946ص7

6 المرجع نفسه،ص8

7 المرجع نفسه،ص12

عظيم يحول بين المرأة،وارتقائها،وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها[1]،إن مسألة اضطهاد المرأة لاترجع للدين،لأن الدين الإسلامي"سبق كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم[2]،ولكن الأمر راجع إلى ما"كان من أثر هده الحكومات الاستبدادية أن الرجل قي قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها[3]،أما في كتابه الثاني، "المرأة الجديد"،فقد أظهر بداية من المقدمة،إعجابه الشديد بالمكانة التي وصلتها المرأة الأوربية ف"المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها[4]،لدلك ومن أجل مسايرة هده الموجة استعان بالعلوم الاجتماعية الغربية، فلجأ إلى مفاهيم التقدم والحرية المدنية، وخاصة مفهوم الحرية الفردية، وحرية الاعتقاد، ورفض التقاليد، فالمهم في المجتمع ليس التقاليد الموروثة، بل المصلحة العامة للمجتمع، التي لن تبلغ غايتها وكمالها إلا بالعلم، الذي بلغ ذروته في أوروبا وليس بالدين الذي " لا يستطيع لحد ذاته بناء مجتمع متقدم "[5]،وهو ذاته الرأي الذي ذهب إليه دعاة الفكر التقدمي العقلاني،في موقف يشبه محاولة للتوفيق والتلفيق يذهب الكواكبي(1854-1902)،إلي إقحام مصطلحات ليست من بنات البيئة العربية الإسلامية،وكأنه يحاول أن يبرر للآخر أسبقية –ما- ! حيث يقول: " وقد ظهر مما تقدم أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكّم ،بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء ،وبحضّها على الإحسان والتحابب،وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الارستقراطية،أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي "[6]،تتواصل حالة التردد هذه عندما يتطرق الكواكبي لشكل الدولة الكفيلة بالقضاء على الاستبداد فيخلط بين الدولة الدينية والدولة المدنية حيث يقول: "وأنفع ما بلغه الترقّي في البشر،هو إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة ببنائهم سدا متينا في وجه الاستبداد،و الاستبداد جرثومة كل فساد،وبجعلهم ألاّ قوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع ،والشرع هو حبل الله المتين "[7]،فإدارة الدين وإدارة الملك لم تتحد في الإسلام تماما إلا في عهود الخلفاء الراشدين وعمر عبد العزيز فقط، ولا يوجد في الإسلام نفوذ دين مطلق، في غير مسائل إقامة الدين"، [8] من جهة أخرى قدم فرح أنطوان (1874-1922)، منهجه القائم على العلمانية، التي تمثل بالنسبة له دين الإنسانية الجديد، ففي مناقشته لمحمد عبده،يقول "لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هدا الكتاب في هدا الزمان.ولكنا نعلم ان "النبت الجديد" في الشرق قد صار كثيرا.ونريد "بالنبت الجديد" أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الدين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدّس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوربي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم"[9]،كما أكد على ضرورة اعتماد العقل بدل الإيمان، وإطلاق الفكر الإنساني من كل قيد، خدمة الإنسانية.

و)-مظاهر التردد في الخطاب الحداثي العربي: هل استطاعت هذه التيارات إرساء مفاهيم الحداثة في الثقافة العربية؟

في حقيقة الأمر،لم يستطع الفكر العربي،إعطاء مضمون محدد لمشروعه،لقد بقي هذا الخطاب يستقي محددات حداثته المنشودة،لا من الواقع وحركته،وآفاق تغييره،أو اتجاه تطوره،بل من الإحساس بالفارق،إحساس الوعي العربي،بالمسافة بين واقع الانحطاط في الحياته المعاصرة،وواقع التقدم في العالم الأوروبي،وعليه لم يستطع هذا الخطاب،التقدم ولو خطوة واحدة،على جميع الأصعدة،وظل يتأرجح بين سلطة النموذجين العربي الإسلامي والأوروبي المعاصر.

إن الغرب عندما بدأ نهضته الحديثة،قبل خمسة قرون،أخذ يستوعب الأفكار على مهل، ويهضمها بالتدريج،واحدة تلوى الأخرى،وعلى مراحل،دون أن يضطر إلى مواجهتها دفعة واحدة،وذلك لأنه كان هو المبدع لهذه الأفكار والإيديولوجيات،التي كانت نتاج التجربة الحضارية الغربية،وثمار طبيعية لها. إن التطورات الفكرية،التي مرت بها الحضارة الغربية،لم تكن خالية من الصراع والاختلاف، لكن هذا الصراع،لم يتخذ شكل العبث الفارغ،الذي لا يؤدي إلى مخرج مفيد،بل تاريخ هذا التطور، يؤكد على أن كل حقبة انتهت بإنجازات ونتائج مهدت الطريق لمنجزات

---

1 أمين قاسم، تحرير المرأة،مرجع سابق،ص79

2 المرجع نفسه،ص11

3 المرجع نفسه،ص13

4 أمين قاسم ،،المرأة الجديدة،مصر،مطبعة المعارف،(ب،ط)،1901،ص، مقدمة الكتاب، ص.أ

5 حوراني ألبرت 1968،الفكر العربي في عصر النهضة،تر،كريم غرقول، دار النهار للنشر،بيروت،(ب.ط) ،ص2075

6 الكواكبي عبد الرحمان،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،دار النفائس،(لم يدكر البلد) ط2006،،3ص56

7 المرجع نفسه،ص169

8 بركات حليم،المجتمع العربي المعاصر،بيروت مركز دراسات الوحدة العربية،ط1985،2ص408.

9 أنطوان فرح،ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرخ أنطوان،تقديم، طيب تزيني ،دار الفارابي،بيروت،ط1988،1،ص41

حضارية لاحقة. في الجهة المقابلة،بدأت نهضة العالم العربي،بشكل مفاجئ،وكنتيجة لخطر خارجي،"فكانت كالجمرة التي تصيب جسما باردا جمده الجليد،فانقسم بين خلايا ساخنة ملتهبة،وخلايا أخرى محتفظة بجمودها،وخلايا من نوع ثالث،مشدود بين الثلج والنار"[1]،فما استوعبه الغرب،في خمسة قرون بالتدريج وباقتناع داخلي،منبثق من تطور ذاتي،أراد العرب هضمه دفعة واحدة،وبضغط من حضارة أخرى،لم تكن في يوم ما صديقه لهم.

إن القضية في أوربا،كانت واضحة، فمن البداية بدأ المجتمع الغربي،حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه،وهذا يعني أن بداية الحضارة الحديثة،كانت منذ أن وضعت تقاليد الكنيسة الفكرية-الأخلاقية،وتقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية –الاقتصادية،موضع الشّك،ثمّ النّفي والإنكار.وعلى ضوء ذلك،برزت معضلة كانت الحضارة الحديثة وقادتها الفكرّيون والمعنويّون فرسان ميدانها.ومن ثمّ رسخت الحضارة الحديثة اليوم في موطن ظهورها،في الغرب،لقد كان الهدف الأسمى لهذه الحركة،تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع،وبالتالي كانت الشعارات التي رفعوها،تتلاءم وطبيعة الفترة آنذاك،بمعنى آخر،كانت أوروبا وليدة تلك الحركة،إذ أنها رسمت توجهها على أساس إيديولوجيا التقدم،والحرية والعقل. في الضفة الأخرى،أدت هذه الايدولوجيا،إلى إحداث هزة عنيفة في الفكر العربي الحديث،هزة تلتها نقاشات حادة،حول كيفية الاستفادة من هذه المفاهيم،ولكن وعلى الرغم من الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربي المختلفة،إلا أن هذا الأخير،لم ينجح في إرساء مقولات حداثة عربية داخل ثقافتنا،لذلك فمعظم الصراعات التي تعانيها اليوم،ناتجة عن كيفية اللقاء،التي لم نوائم فيها بين تلك مقومات الحدثة من جهة،وتراثنا من جهة أخرى، ففريق منا آثر أن يعتصم بالتراث وحده...وفريق ارتمى في أحضان العلم،مغلقا نوافذه دون التراث...فنتج عن ذلك فريق عربي غير معاصر وفريق معاصر غير عربي،ويظهر مأزق الخطاب الحداثي العربي جليا في الصراع الأضداد،مأزق نكشفه من أفكار صاحب الوضعية المنطقية،إذ يقول: "وما أكثر ما صادفنا بين الناس،ناسا درسوا هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم،كالفيزياء أو الكيمياء أو ما إليها،ولا ينفكون يزهون أمام الآخرين بدراستهم العلمية،التي لم يشبها شيء من أدب وشعر ونحو وصرف- فهذه كلها عندهم من علامات التخلف،عن العصر وما يقتضيه – ثم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص يروونها عن إيمان وتصديق ،تقوم كلها على الخوارق والكرامات،التي لا يجوز قبولها،إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية،فلهم أن يختاروا لأنفسهم أحد وجهين: فإما هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفي ذلك ،وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية،فيقبلون هذا التذبذب" [2].لكن نظرة زكي نجيب محمود هذه،سرعان ما تتغير عندما يبدّل موقفه من التراث قائلا:"وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين،وازداد البطش واتسع الظلم،نجد في تراثنا الفكري ما يضع بين أيدينا،وقفة مثلى،فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال،وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى،خطة للسلوك السويّ ،ولو نسجنا من هذه الخيوط،نسجا ثقافيا يتناول قضايا عصرنا،كان لنا بذلك ما يصحّ أن نوصف بسببه،بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل،أمة تجمع بين العقل والدين ،بين الدنيا والآخرة ،بين الفرد والجماعة ،أمة- لو سار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش،في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق[3].

إن ملمح التردد الذي نلمسه في فكر زكي نجيب محمود هنا،راجع أساسا إلى فشلنا في تحديد علاقتنا بالأخر الغربي،فالفكر العربي،كما أسلفنا تشتت منذ البداية إلى:"التيار الإصلاحي الذي بدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع،إن لم يتغير فهمنا للدين أولا،والتيار الليبرالي الذي بدأ بأن لا يتغير شيء في الواقع،إن لم نبن الدولة الحديثة أولا...والتيار العلمي العلماني،الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع،إن لم يتغير فهمنا للطبيعة،ونبدأ بالعلم أولا "[4]،لكن أصحاب هذه التيارات،فشلوا في مسعاهم،الرامي إلي إرساء حركة حداثة-أو ان شأت تنويرية-في العالم العربي،نتيجة لوجود حلقة مفقودة،بينهم وبين الواقع المراد تغييره،حلقة تكمن أساسا في عدم الانطلاق من عمق الواقع العربي المشخص،وتحليله،وتقديم البدائل،فالمنطق الحضاري وتجارب الشعوب،تدلّ على"أن الثقافة لا تسود بنقلها من مكان إلي آخر،بل يجب خلقها في نفس المكان. لقد تعطلت محاولات التحديث المتكررة في العالم العربي،منذ القرن التاسع عشر ،وتعود تلك العطالة إلى جملة عوامل بنيوية تاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية،ولكن العامل الأهم تمثل – على الخصوص – في اعتقاد من تصدوا لقيادة عملية التحديث،أنها مجرد توطين المنتجات والمنجزات المادية،للحداثة في البيئة العربية،دون الاهتمام الكافي،بإعادة بناء المجتمعات العربية بالاستفادة من معطيات الحداثة،ومكوناتها العقلانية،التي تضمن توطين قيم الحداثة في التربة العربية،وهذا ما أشار إليه محمد أركون بقوله:"إن أول شيء ينبغي أن نقوم به،هو التميز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية،أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر،وبين تحديث موقف الفكر البشري،من مسألة المعنى،أو

---

[1] الأنصاري جابر،تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها،بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1986،2،ص322

[2] زكي نجيب محمود،تجديد الفكر العربي،دار النشر الشروق،بيروت،ط1971،9،ص12،11

[3] المرجع نفسه،ص253

[4] زروخي إسماعيل، (التنوير في الفكر العربي الحديث)، تنسيق الزواوي بغوره– التنوير، (ب. ط) قسنطينة، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفة ،ص(207، 228)

فهم الوجود أو رؤية العالم".فالحداثة المادية ليست "أكثر من إدخال التقنية واستيراد الآلات،وتحسين طرق الإنتاج، وهذا ما ينطبق على جل البلدان العربية والإسلامية،التي شهدت وتشهد نوعا من الحداثة المادية،دون أن يرافقها "تغير ملموس في اللغة والثقافة،والأنظمة العائلية والعشائرية،وأحيانا حتى في النظام السياسي"[1]، وهذا من منطلق اعتقاد راسخ أنه" لدى المسلمين افتراض لإمكانية نقل الجانب المادي –من منتجات الغرب – دون التورط في التعرض لعدوى الجانب الفكري والعقلي،وهذا ما يريده الغرب للمسلمين،أي أن يظل دورهم،دور السوق المفتوحة لمنتجاته، دون أن يتجاوزوا ذلك،إلى دور المشارك في إنتاج العلم والتكنولوجيا".لهذا ينتقد أركون بشدة سياسات الدول العربية والإسلامية التي تقبل بالحداثة المادية وترفض الحداثة الفكرية "إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج،وأرفه أنماط المعيشة،ونتشبث في نفس الوقت،بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمنها من الماضي،دون أي تساءل تحقيقي ،وهكذا تختلط الأمور".ويمكن القول إن نمط الحداثة،الذي تبنته الدول العربية والإسلامية في الحقيقة هو حداثة معطوبة أو معاقة،تمزج بين مؤسسات ومظاهر وإنتاجات الحداثة والعقلانية،مع قيم وعلاقات قديمة.

هـ)- خلاصة: إن عملية التفاعل الحضاري التي تمت بين الفكر العربي والقيم الغربية الحديثة، أو بين الثقافة الغربية المهيمنة والثقافة المحلية المستتبعة، عملية أدت إلى حالة من القطيعة مع الذات، وإلحاق هذه الذات الثقافية بالآخر المهيمن، في نوع من علاقة السيد بالعبد والتابع بالمتبوع، ذلك أن هذا الاتصال لم يكن قائمًا على أساس من التفاعل الثقافي بين متكافئيْن، بالمعنى النفسي والمعرفي، وإنما على أساس من التلقي والتبني والانقياد، الذي يبديه المغلوب تجاه الغالب، تصديقا لمقولة ابن خلدون في مقدمته، عن ولع النفس بالانقياد للغالب واعتقادها الكمال فيه.

لقد كانت قضية المفكريين العرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، هي اللحاق بالغرب، بينما كانت قضية المفكرين الأوربيين تكمن في تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع، وإذ رأى جيل الرواد العرب أن النهضة التكنولوجية والصناعية في أوربا، قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية. فقد اعتقدوا أن لحاق العرب بالغرب، يتطلب اعتناق الأفكار نفسها، وكما أن الدعوة إلى هذه الأفكار في أوربا، كانت تجري بلا قيد أوشرط،فالمطلوب هو مثل هذا عندنا أيضًا! وهنا مكمن الخلل الذي تفرعت عنه إساءات بالغة لقضية التنوير نفسها! فبادئ ذي بدء،صار النموذج الغربي هو المثال،بل صار التحيز للغرب سمة لمداخلات المفكرين العرب الأوائل، وأدت عملية النقل دون مراعاة تراث وتقاليد الواقع العربي،إلى نوع من الصدام مع هذا الواقع، والصدمة لكثير من أبنائه، فالمفكرون العرب الروّاد - معظمهم عادوا ما عاداه التنويريون البرجوازيون في الغرب، وصادقوا ما صادقوه، عادوا الدين أو استهانوا به، بينما لم يكن هذا ضروريًا بالمرة لتنويرنا وحداثتنا، وتقدمنا السياسي والتكنولوجي أوالعلمي،كما تبنوا مبادئ الفردية الغربية كمعيار لقياس الرفاهية، بينما لم يكن هذا بدوره ملائمًا للواقع العربي،المتجذّرة فيه قيم العائلة والقبيلة.

إن مفردة الحداثة شأنها شأن المفردات المتوافدة على ثقافتنا فقدت بريقها منذ البداية،لأنها صارت تقليدا ضارا جعل من الغرب المرجع والترمومتر،الذي تقاس به حرارة محرك قطار الحداثة، ولم يجعل من الحداثة تطبيقا إبداعيا-لا تطبيقا اتباعيا –يبدع ويعمم إبداعاته على جميع المستويات، السياسية والثقافية والتربوية،وإن الهدف المنشود يجب أن يكون متمحورا حول قيام مجتمع متنور إلى جانب المجتمع المتقدم،وقادر على التفاعل معه.

---

[1] فارح مسرحي،مرجع سابق،ص46

الحداثة تحديدات وتبديدات

د/عطار أحمد
جامعة تلمسان (الجزائر)

Abstract:

The question of modernity in the thinking life of Habermas is fundamental, it is so Important that it is considered the spirit of his project. Hubermas propose an ambitious project to reconstruct the modernity and defend the heritage of Enlightenment, The aim of This article, is to elucidate this subject.But the program of Enlightenment has not well succeeded according the Frankfort school like (Horkheimer and Theodore Adorno). Because the (aufklarung) Enlightenment ended to found the empire of instrumental rationality

The philosopher of the neitzschien tradition such "Heidegger Derida Foucault Bataille" have the same point of view, and they shared the idea (the end of modernity), so they suggest a new project "post modernism" But Hubermas don’t agree the deconstruction of the enlightenment heritage, at his point of view the modernity project had not be achieved

then he looks at the rehabilitation of Western reason and reconsidered its emancipatory potentiality based on the theory of consensus through free discussion

the theory of communicational reason it is a therapeutic reconstruction of modernity , he inspired the theory of speech acts presented by "Searle , strawson, Austin" like an universal pragmatic, Habermas formulate a conception of communicative reason when he research the agreement between subjects that can act and talk

تمهيد:

في البداية لا يخلو البحث عن مفهوم **الحداثة** من صعوبة في الضبط وغموض في المعنى، بسبب تجاذبات كثيرة، تمنع حتّىّ تحديدها زّمنيا ومكانيا بشكل نهائيّ، فإذا كان التحديد المكاني هو الفضاء الأوربي، فإن المتعارضات الزمنية، نجدها حتى عند الفيلسوف الواحد:

أولا: ترجعها مثلا "**حنا أرنت**" *H. Arendt* إلى العصر اليوناني، فالتّحولات الاجتماعية والسّياسية والفكرية لهذه الحضارة، تؤشر لميلاد عقلانية ترتفع إلى مستوى واحد مع عقلانية عصر الأنوار، مادامت أنتجت الدّيمقراطية، وأعطت أهميّة للإنسان كما يقدمها السفسطائيون.[1]

ثانيا: تحديد آخر عند نفس الفيلسوفة "ترها مع القرن السابع عشر ثمّ تطور[2]"، عند هذا الحدّ نصطدم بتناقضات قد تعصف بكل تحديد زمني للحداثة، بل قد تمزّقها إلى "حادثات بدل حداثة واحدة"[3]"، وعدم القدرة على التّحديد لا يقتصر على مثال أرنت فحسب بل هو عام، ممّا يقتضي إعادة طرح السؤال بشكل متجدّد ما الحداثة، وما هي تجلّياتها؟.

1- 3 الحداثة الاجتماعية: كما سنرى فإن "هابرماس" لا يأتي على ذكر الحداثة إلا وذكر عالم الاجتماع الألماني "**ماكس فيبر**" Weber Max(1864-1939)، ""لفهم هذا الإعلان علينا الانطلاق من المكان الذي بدأ به "هابرماس"، إنّه "ماكس فيبر" حول أصول العقلانية الغربيّة. على حسب "فيبر"، فإنّ نزع السحر على العالم الّذي كانت يضفيه الدّين قد جعل أوروبا تعيش تحولا عقلانيا عميقا، ودفع إلى بناء فضاء للقيم مستقلة تنتظم وفق تساوي خاص بها."[4]"، في معرض حديثه عن الأخلاق البروتستانية والرّوح الرأسمالية *L’éthique Protestant et l’Esprit du Capitalisme*، يطرح "**ماكس فيبر**" سؤالا ملحا ومقلقا في الآن نفسه، وهو: لماذا ظهر التّعقيل أو العقلنة في أوروبا دون غيرها من البلدان؟ فلا يمكن للقضية أن تكون صدفة!!!.وهو لا يقتصر على الظّاهرة من جانبها المعرفي، بل كونه عالم اجتماع، يعالج شرطها السّوسيولوجي أولا، ويلمح "**ظاهرة العقلنة**"[5] *Rationalité* داخل مركزين متداخلين وظيفيا هما المشروع الرّأسمالي، ثانيا: الجهاز البيروقراطي للدّولة، أين يتمّ تحويل أنماط الفعل العقلاني وفق غاياته. يقف "ماكس فيبر" عند تحول ثقافي وبنيويّ هائل، من المجمع التّقليدي الإقطاعي وثقافته الدّينية، إلى مجتمع برجوازي حديث بعقلانية ثقافة لا دينيّة، تتزايد فيه العقلنة والذّاتية "فلا يوجد وجه واحد للحداثة، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما

---

[1] Grilbert Hottois, Hannah Arendt et la modernité, VRIN, Paris, 1992, p.

** يتحفظ هابرماس كثير على مرجعة الفكر الألماني بالتراث اليوناني، ولعل مرده توجهه المضاد للمحافظين.

[2] Arendt Hanna, conditions de l’homme moderne, Le début de la Mo, Nathan, Paris, 2006, p 57.

[3] منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، (ف: أهي حداثة واحدة؟)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1999، 23.

[4] Etienne Ganty, Penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, PUN, p 44.

[5] محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2007، ص33.

الحداثة: وهما **العقلنة*** و**الذاتوية**"[1]. "من خلال هذا يسعى "فيبر" لشرح وقبل كل شيئ، "تطور المجتمعات الحديثة": والنّظم الاجتماعية الجديدة التي ستتباين إلى نظامين متداخلين واللذان نشئا حول المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدّولة، في نفس الوقت فإنّ التطور يفهم على أنّه "مأسسة"(*institutionnalisation*) نموذجين، من الفعالية العقلانية بالنسبة لغاياتها[2]". يعتبر "**ماكس فيبر**"، أنّ العقلانية هي الخاصيّة المميزة للحقبة التاريخية التي نعيش فيها، ولقد قامت بتغيير جذري في المرجعية التي تحرك الإنسان، فالمبادئ والقيم التي كان يؤمن بها قد تبدّلت، "انفتحت الطبيعة للإبصار على حين كانت في العصر الوسيط مرتعا للأبالسة والشياطين"[3]، إنّها طفرة من أصولية الحقبة الإقطاعية الدّينية إلى تنوير العصر البرجوازي الملحد. لكن هنا يجب الحذر من دور الدّين في الفكر "الفيبري" الذي يراه على العكس من "**كارل ماركس**"، فلقد عمل الدّين بسلاح ذو حدين، من جهة حالف الإقطاعية والاستبداد للرضوخ تحت ظلامية العصور الوسطى، ومن جهة أخرى عمل كمحفز للتّحرر منها بدفع الرّوح الرأسمالية، ففي كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، لم يعد "فيبر" يرى فيه حالة اغتراب، ولا تزييف إيديولوجي على حسب الماركسية، بل رآه كمنشط مثالي ساهم في بروزه. يحلل "فيبر" التّغيرات التي طرأت على التّنظيم الاجتماعي والمجتمعات الحديثة، ويلمس ظهور "البيروقراطية"(*) كنتيجة لانتشار نزعة العقلنة، "ونعرف أنّ "فيبر" اتخذ موقفا متشككا من هذه المظاهر المعاصرة: فإذا كانت العقلانية قد سمحت للإنسان بضمان مراقبة فعالة للطبيعة، فإنّها غاصت به في وسط فراغ المعنى، فالعقلانية لم تنجح في سدّ الفراغ الذي تركته تنحية "الميث" والمقدس."[4]، ومهما يكن فإنّ هذه العقلنة واصلت مسيرتها في شتّى الأصعدة. دائما على المستوى السّياسي، نجد الحداثة ترمز إلى صعود مدّ الدّولة القوميّة وتراجع النّظرية التيوقراطية ومع ذلك لا يعني ذلك القطيعة المطلقة مع الدّين، بل إنّ "فيبر" يبقيه حاضرا ويؤكد "هابرماس" أنّ أفكار حقوق الإنسان المساواة والعدل، الحديثة مستوحاة من الكتابات الدّينية وحتّى نظرية العقد الاجتماعي نجد لها أساسا واضحا في العهد القديم، ونجد جذورها في التّعاليم الإنجيليّة التي تنطوي على تساوي البشر أمام (الإله أو الرّب)، بذلك يقرّ "هابرماس" مع "فيبر" أنّ الدّين كان جدليا وحاملا لبعض بذور الحداثة. و"من الخطأ التّأكيد بأنّ طبيعة البشر تبقى هي ذاتها مع تغير الزمن"[5]، فلقد ظهرت الأخلاق الذرائعيّة النفعيّة واضحة في كتابات "**ميكيافيلي**"، كونه طرح ضرورة الشأن الإنساني السّياسي بطريقة براجماتية، ولم يعد للسّياسة غاية متعلقّة بالفضيلة والخلاص الأخروي أو المدينة الفاضلة، أي تلك النّماذج الأخلاقية، بل ستقترن بخيارات إستراتيجية، رآها في هدفين الضبط والسيطرة، لأجل الاستقرار السّياسي، وإخضاع المجتمع لتحقيق وحدة إيطاليا. إنّه طلاق السّياسة بالأخلاق والدّين، سيواكبه طلاق آخر هو طلاق السّياسة من الفلسفة، بذلك انتقل من المسألة الإنسانيّة إلى آليات وتقنيات إستراتيجية الحكم والتّسيير، وشابه الفكر السّياسي العلوم التّجريبية، بسعيه للإحصاء والاختيار والتقنين، واختفى كل تأمل لما يجب أن يكون، لصالح جزئية ما هو كائن (تكنولوجيا وبيروقراطية الضبط الاجتماعي). لقد اقترنت السّياسة عند "**هوبز**" كذلك بفعل "الترويض"، تماما كما يحيل إليها اللفظ العربي* ونقله من حالة الطبيعية إلى حالة المدنية، إجمالا نقول أنّ الحداثة السّياسية هي هذا للانتقال الذي أحدثته عوامل العقلنة، وتمّ وصفه من مجموعة من المفكرين والفلاسفة، وهو انتقال يحمل في طياته الأداتية والغائية، "نجم عنه ظهور الفروق القومية والدّولة الحديثة"[6]، التي تمتلك كل خصائص النّسق (systeme) النّسق المحكوم بالنّجاعة، الكلية، الضبط، الأمر، التّسيير، والهيمنة، وهي تشغيل بمؤسسات هدفها العقلنة الإدارية. يرى "فيبر" أنّ الحداثة في مستواها الاقتصادي مثلها التوجه إلى الرأسمالي، ومعروف أنّه يقرنه بين العقلانية والتّحديث الاقتصادي، ويعتبر الحداثة أرقى مراحل العقلانية، "إنّ الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلا آخر من الرأسمالية، هو التّنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحرّ (شكليا)، وهو ما لا نجده في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة."[7] إنّ النّظرية "الفيبرية" مبنية على قدرة

---

*يمكن مقابلته بمفهوم اللا معقول irrationalisme السحر الدين أو حتى التصوف mysticisme، أرجع إلى: Jacqueline Russ, Dictionnaire de Philosophie, Bordas, France, 1991, p 352.

[1] ولد قاسم يعقوب، الحداثة في فلسفة هيغل، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط2003،01، ص 25.

[2] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 44.

[3] ارنست بلوخ، مدخل إلى فلسفة النهضة، تر: مصطفى مرجان، الفكر العربي المعاصر، العدد13، تموز، 1981، ص 81.

* لا يجب حمل المصطلح على المعنى الشائع في حياتنا اليومية عندما نراه حالة معوقة وسلبية، كسلسلة من الإجراءات الإدارية الجوفاء المثبطة لدرجة الإحجام عن المرور بها، لما فيها من تعسف وتضييع للجهد والوقت، بل إن نشوء هذا التنظيم في الدولة الحديثة، كان المقصود به على العكس تماما، رفع الفعالية والكفاءة، وسرعة التسيير لبناء اجتماع متسلسل، وتنظيمات إدارية كبيرة تختفي منها الفردية والشخصية، لصالح المنصب المرتبة الوظيفة، والمهمة، وهي محكومة بقوانين واللوائح لبلوغ أقصى درجة من الكفاءة.

4 غروندان جون، العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، ترجمة: د سعيد عليوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، مركز الإنماء القومي، كانون الثاني/ شباط 1987، ص23.

[5] هركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت، 2006، ص 28.

* انظر مادة سياسة (ساس يسوس سائس الخيل)، ابن منظور لسان العرب.

[6] بورويير بيارايف، أوروبا التنوير، ترجمة: علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط01، لبنان، 2008، ص 52.

[7] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، مرجورج أبي صالح، م.ا.ق، بيروت، ص 09.

المحفز العقلاني على صوغ السّلوك الرأسمالي، وهو يقصد بالظواهر بالنّماذج الفعل المثالية، وتأثيرها على الفعل اليوميّ في نفس الوقت يجعل تفرقة بينهما، "ينبغي أن نميّز، بالضبط، المثال الأعلى الدّيني الذي تجهد نزعة دينية لكي تبلغه، عن التأثير الفعلي الذي تمارسه على سلوك المؤمنين"[1] (يجدر الإشارة هنا على التأثير البالغ للمثالية الألمانية وبالأخص "**كانط**" على "**فيبر**")."فيبر" يتكلم بالضبط عن الأخلاق البروتستانتية وأكثر تخصيصا أحد مشتقاتها "**الكالفينية**"، كون أنّ روح الرأسمالية توافق السّلوكات اليومية لهذه الطائفة الدّينية، وهو لا يراها علاقة سبب بالنّتيجة، بل علاقة ترابط فقط فالمميزات العامة للرأسمالية من تراكم رأس المال، حب العمل، الادخار، التقشف إدارة عقلانية للعمل، زيادة الإنتاج بإعادة الاستثمار وقياس الرّبح، تتشابه في الحالتان بمعنى"العلاقات بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وبين الاخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية."[2]" إنّ خصوصيات الاقتصاد الرأسمالي انسجمت مع "الكالفينية" بتفاعلها الإيجابي، مما حفز قيام الرأسمالية في أوربا، ومنع ظهورها في مناطق أخرى، دوما للتجاوب السّلبي للدّيانات الأخرى مع الرأسمالية، وحتى داخل بعض المذاهب المسيحية ذاتها، وهو ما يفسّر تأخرها في فرنسا الكاثوليكية. في الأخير نقول أنّ الأخلاق "الكالفينية" ساهمت في بعث روح الرأسمالية، لتوافق ميولاتها والسّياسة العقلانية التي انتهجتها **البروتستانت*** داخل دينهم، فجعلتهم فاعلين اجتماعيين مجددين للدّين المسيحي، ومساعدين من خلال اهتمامهم بالحياة والإنسان بتطوير اقتصاد بلدانهم، وإحداث تحولات عميقة في النّظام الاجتماعي، بذلك يكشف "فيبر" عن التّدين كفاعل تاريخي إيجابي، عكس ما تصوره "ماركس"، من أنّ "الدين أفيون الشعوب"، واهتم بظروف نشوء الرأسمالية من جوانب مادية بحته.

2- 3 الحداثة الجمالية: لا يقتصر تصور الحداثة فقط في جانبيه الاقتصادي والسّياسي، كما يحللها "فيبر"، بل إنّ "هابرماس" يشرح الحداثة داخل المستوى الجمالي، "وهو يتميز بمواقف تتمركز حول وعي متغير للزمن"،[3] ذلك لأنّ مفهوم "الحداثة" يعبر دائما ومن خلال مضامين مختلفة- عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث"[4]، وتجد الذات (Selbst) نفسها مفارقة له، وتتّخذ منه بعدا بينا، حتى ولو كان الرّاهن يحمل شيئا من فاعلية مضت، فهو إذا وعيا بالتّفسير الزّمني والانزياح المكاني، بشعور مكان لم يكن موجودا، نفهم من ذلك الحالة النّفسية والجمالية للدخول إلى الحداثة. يعرض "هابرماس" في صدد حديثه عن هذه الحالة الجوانية إلى الحداثة الجمالية، ومعالجة الخطاب الجمالي للقرن الثامن عشر، ويلاحظها مع "**بودلير**"، أين تبرز الحداثة معه جامحة منعتقة هاربة، يشغلها الهوس للبحث عن ذاتها، ففي سياق حديثه عن الحديث" *moderne*" يصفه على أنّه حركة عنيفة (ثورية)، مستمرة ومتصاعدة (انفجارية)، وكأنّ الماضي قشرة معيقة، يجب كسرها والتّخلص منها، للانفتاح على المستقبل، فعملية الخروج من القوقعة تصاحبها المفاجأة التّسارع لمعانقة الوضع الجديد، ولو أنّ هذا الوضع الجديد سرعان ما يصبح قديما، لذلك قال: "أن تكون حداثيا هي أن تكون ابن زمانك".[5] إن اعتبار الحداثة انفتاحا على الجديد، وسيلان لا تتشابه فيه لحظتان، لا تكاد تحضر فيه الأولى حتى تبدأ أخرى، جعلها تدخل إلى عصر جديد، يختلف عن كل ما سبق، فلقد وجد نفسه معدوم النماذج، للاقتداء بها وتقليدها، وهذا بالضبط، ما سيحدث أزمة داخل الحداثة الجمالية !!.لقد أقام "المحدثون" قطيعة مع الطبوع التّقليدية في الأدب والفن، مما سبّب الخصومة الشهيرة مع القدماء، فبداية مع القرن الثامن عشر يشتد النزاع بسبب تمرد الفنانين **الطليعيون**(*) على الكلاسيكية الفرنسية(**) وتصوراتها حول الجمال المطلق، تصور نابع من الكمال الأرسطي، وإعادة النظر في محاكاة النّماذج القديمة، عبر تصور جمال نسبي، ونقد للجمال المطلق. من بين الذين عاشوا هذا الصّراع نجد "**بودلير"** الذي يشرح الحداثة على أنّها "العابر، الهارب *Fugitif*، الطارئ، وتشكل نصف الفن ونصفه الآخر هو الأزلي وغير المتحرك، ومنذئذ ترجع الحداثة إلى راهن يتلاشى ويفقد امتداده"[6]، تشير الحداثة إلى حاضر يمضي، كلّما حضر، بمعنى أنّها حضور متدفق، لا يكاد يثبت حتى يتلاشى، ليعود ليثبت ويتلاشى من جديد، إنّها في هشاشة ممتدة. لقد عرفها "**بودلير"** بالمنفلت، فهل يمكن تعريف أو ضبط المتملص، وألا متوقف؟، فالسيلان يمنع كل ضبط، مادام جوهره

---

[1] نفس المرجع، ص 25.

[2] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مرجع سابق، ص 12.

* « في بداية القرن السادس عشر، حدثت داخل المسيحية تغيرات عقدية، فبسبب تطور النزعة الإنسانية L'humanisme حاول بعض القساوسة إرجاع الكنيسة إلى طهارتها الأولى، وبالفعل في سنة 1517 قام قس يدعى مارتن لوثر Martin Luther بانتفاضة ضد الفساد المتفشي في الكنيسة، مما احدث إصلاحا هز المجتمع الألماني بعنف»..Voir : V.L.Tapié E.Bruley, Les Temps Modernes, 1492-1789, Librairie Hatier, 5édition, Paris, 1959, p 102.

[3] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 17.

[4] هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، تر: بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد39، م.ا.ق، 1986، ص 42.

[5] Voir: Baudelaire, Le Peintre de la vie moderne, œuvres complètes, Gallimard, la pléiade, Paris 1986, p 1163.

* "**الطليعيون** هي استعارة مكنية، يشبه نفسه بحسبها بطليعة الجيش التي تندفع مستطلعة منطقة مجهولة، معرضة نفسها لمخاطر مصادفات مفاجئة مفزعة، وتحتل مستقبلا لم يشغل بعد، إذ عليها أن تجد الاتجاه الصحيح في ارض لم يسبق أن استطلعت. ولكن التوجه إلى الأمام، وتوقع مستقبل غير محدد وليد المصادفة، وعبادة الجديد." نقلا عن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص ص 17– 18.

** النزعة الكلاسيكية Classicisme تعني كل ما هو نخبوي معرفيا، اجتماعيا، وسياسيا. وقد كان الملك الفرنسي لويس الرابع عشر من المشجعين لهذه النزعة التي سادت في عصره وبخاصة في مجال المسرح والشعر. من أهم ممثليها: راسين Racine، وموليير Molière، ومناطقة بور روايال Port royal، نقلا عن هامش المترجم: ج م فيري، فلسفة التواصل، م س، ص118.

[6] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité douze conférences, Tr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p 10.

التّغيير، ولا يمكن للفهم أن يضبط إلا الثابت، أما المتغير فيخرج عن كل تحديد، إنّه إشكال الحداثة، ممّا يجعل جدلية الهروب من القديم، وملاحقة الجديد، ميزتها. إنّ التّدفق والانتقالية ديدنها، وما هو اليوم حديث سيصبح كلاسيكيا غدا، نلاحظ هنا في معرض الكلام عن الحداثة الجمالية، أنّ الحداثة والحديث الذي يحمل هنا معنى آخر هو الجديد يكاد لا ينفصلان، يعتقد "هابرماس" أنّه اقترن في أذهان الناس، فصعب انفصالهما مفهوميا، نعود ونقول عن سرعة زوال الحديث كوميض البرق، "حيث ينبثق عالم جديد لأنّه بلا ديمومة يؤكد قوله منذ لحظة دخوله إلى الساحة، أنّ مثل هذا التّصور للزمان، والمتجذر في السريالية، يبرر العلاقة القرابية بين "**الحداثة والموضة**"[1]. يمزج "**بودلير**" في تصوره للحداثة بين متناقضين الأزلي/ الزائل، تماما كما يمزج في الجميل بين المطلق /النسبي، فيتشكل الجمال منهما ولا يستقيم الحال إلا بحضورهما، فيلاقي بذلك مقولة القدماء عن المطلق، الخالد، الأزلي، ومطلب المحدثين عن النسبي الزائل الراهن الموضة، فيقف ناقدا أو مصالحا بينهما، فسحتم التحام *Fusion*، المطلق النسبي، الجوهري العابر، أي أن الجمال الأزلي لا ينكشف إلا متنكرا بلباس العصر".يستعمل "**بودلير**"* المصطلح الجديد *"الحداثة"* "بحروف مائلة" لما يتطلبه الاستخدام الجديد للمصطلح، كما رأينا فهو يقرن الحداثة بالموضة، ويعتبر هذه الأخيرة، تعبيرا عن طبيعة الإنسان وحبه للتمرد، ويصفها على أنّها مزيج بين "اللهو" غير "المألوف" و"الأسلوب الهجومي"، في التّعبير عن الانفعالات والسّلوك، هي لذة تذوق الجديد، الذي نستشعر به في المظهر والشكل، وشعور الاندهاش، الذي نراه يرتسّم على وجوه الآخرين من الموضة، مقابل الارتياح التّفرد والتّحدي.في التمازج بين الأزلي والزائل، ينكشف العمل الفني الأصيل، ومنه نفهم أن علاقة الحداثة بالماضي كانت دائمًا توترية، بقدر ما كان الحاضر على الدوام يبحث على القدوة والمثال في الماضي، فإنّ الحداثة اجتهدت على قطع أوصاله والتفرد، "إنّها ظهور لوجوه لم تكن قد شوهدت من قبل على وجه الأرض"[2]، وأمام انعدام تجارب مشابهة لها في الماضي أصبحت تعانق المستقبل، وأصبح التّرقب صفتها، وبدل التّجربة التاريخية الماضوية، ستسود الطوبا المستقبلية، فلا طالما كان هناك "موديل" نحاكيه، أما اليوم فسنقفز إلى المجهول، باستحالة التنبؤ، لأن الغرب يعيش تغيرات لم يسبق لها مثيل. من كل ما سبق عرضنا ظهور الحداثة مع "**فيبر**"[3] بتصوره المزدوج عن "**البقرطة**" Bureaucratisation "و**الرسملة**"، كما عرضنا الحداثة الجمالية كما يشرحها "**بودلير**"، لكنّ "هابرماس" يطرحها كذلك طرحا فلسفيا، فكيف ذلك؟، أو ما الحداثة من منظور فلسفي؟

3-3 الحداثة الثقافية: يستهلّ "هابرماس" كتابه "القول الفلسفي للحداثة"، بعنوان محاضرة ألقاها في أيلول 1970 "**الحداثة مشروع لم يكتمل**"[4]، بمناسبة استلامه جائزة *Adorno*، وهي نفس الجائزة التي ستقدم بطرح على النقيض من فكره، "**الحداثة مشروع متجاوز**"، ونحن نقصد "**جاك دريدا**"، فيبشر "بما بعد الحداثة"، المصطلح الذي أطلقه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي "**جون فرانسوا ليوتارد**"، في كتابه "**الوضع المابعد الحداثي**". نعود إلى محاضرة "هابرماس" حول الحداثة، بمظهرها المزدوج: "الحداثة الجمالية" داخل الأدب الفن، والحداثة الفلسفية، التي يضعها موضع دراسته واهتمامه، بل إنّه يجعل من موضوع الحداثة موضوعا فلسفيا بامتياز، أسس للنّقاش فيه "**هيجل**"، كما سيظهر لاحقا، رغم التلاقي بين موضوع الحداثة الجمالية بالفلسفية، إلا أنّ "هابرماس" يؤكد "إنّ هذه المحاضرات لن تتناول الحداثة في الفنون والأدب"[5].

في البداية نطرح سؤالا بديهيا هو: ما الحداثة من جانب فلسفي؟، "في تقريب أولي للفهم، نقول أنّ مصطلح "الحداثة"، يعني نظرة للحياة، أو تصورا للتنظيم الاجتماعي، ظهر في أوروبا حوالي القرن السابع عشر، ويقوم بتأثير متصاعد على كلّ الكرة الأرضية."[6] "ويرى "**بودريار**" أنّ هذين القرنيين القرن السابع عشر، والثامن عشر هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة، فخلال هذين القرنين، وضعت الأسس السياسية والفلسفية للحداثة. وتمثل ذلك حسب "بودريار" في التّفكير الفرداني والعقلاني الحديث، الذي بات **ديكارت** وفلسفة الأنوار خير ممثلين له.كما أحلت أيضا في نفس الفترة الدولة المركزية، بتنياتها الإدارية، محل النّظام القديم، ورسمت كذلك أسس علم الفيزياء وعلم الطبيعة، التي كانت السبب في ظهور الآثار الأولى للتكنولوجيا المطبقة"[7] مع ذلك يمكن اعتبار الحداثة، نمط من التّفكير وحالة، أكثر من أن تكون نظرية أو ترابط بحدث معين، أو حتّى أحداث متعددة، دون مرجعتها في بدايات فكرية، ممّا يجعلها تتعالى، عن كل ضبط زمني، أو تحديد مفهومي نهائي. "يرى "ماكس فيبر" أنّ العقلنة هي السمة المميزة للغرب

---

1 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p11.

* ارتبط ميلاد الحداثة الشعرية مع: رامبو، مالارميه، وبودلير (ويمكن اعتبار السوريالية احدى استطالاتها)، ونحصرها في الفترة بين 1850-1890، وبالاخص سنة 1857 تاريخ صدور الديوان الشعري: "أزهار الشر"، لبودلير اين اصبحت الحاضرة باريس مستلهما للشاعر، رغم ما نلمسه لديه من انتقادات للحداثة.

2 ارنست بلوخ، مدخل إلى فلسفة النهضة، مجلة سابقة، ص 79.

3 سبيلا محمد، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد02 أكتوبر، 1997، ص 14.

4 Habermas, la modernité un projet inachevé, in Critique, N 413, oct. 1981, p 950.

– هناك العديد من الترجمات لهذه المحاضرة المشهورة التي ألقاها هابرماس يوم 1980/09/11 في كنيسة القديس بولوس التاريخية بمناسبة منحه جائزة أدورنو، أبرزها: لجورج تامر، ضمن كتاب الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 16. وهي من النص الأصلي الذي نشر بمجلة: Klein Politische Scriften 444-464,Frankfurt am Main 1981.

5 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, Préface.

6 Henri Meschonnic, la modernité après le poste moderne, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, Voir introduction.

7 يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مرجع سابق، ص 40.

فهناك بالنسبة له علاقة حميمية بين الحداثة **والعقلنة**"([1]، وهي صيرورة من تنامي العقلانية الغربية، أي سلسلة من عمليات التعقيل داخل التاريخ الأوروبي، ولكن لا بد من التّمييز بين مفهوم الحداثة، ومفهوم **التّحديث**، فلفظة "تحديث[*]" لم تظهر إلا في الخمسينيات، "ويشير مفهوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، ويعني **الرسملة**، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، وتشير كذلك إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل الهويات الوطنية"[2]. يحاول "**ماكس فيبر**" عبر مفهوم التّحديث أن يفصله عن المفهوم النّظري للحداثة الشديد الارتباط بأوروبا، ويجعل التّحديث ظاهرة كونية تتعلق بتطور المجتمعات بغض النظر عن الجانب المكاني والزماني، إنّ التّحديث يقطع الحبل السّري مع الظاهرة الثّقافية للعقلانية الأوروبية، ويعلو ليكون حالة مجردة لها صفات موضوعية، "تطورات تقوي بعضها البعض، كرسملة (*Capitalisation*) الموارد، تطوير الإنتاج والقوى المنتجة، التمدن، حق المشاركة السياسية"[3]. إنّه فصل لمفهوم التّحديث عن سياقاته الضيقة، لترتفع إلى المستوى النظري الذي قد يصدق على أي مجتمع، قد أغلط الفهم أحيانا باعتبار التحديث هو نفسه الحداثة، وهو خطأ سقط فيه دعاة ما بعد الحداثة، كما سنشرح لاحقا، فكما حلل فإنّ التحديث انتشر عالميا في الخمسينات والستينات، سيغيب عن أذهان علماء الاجتماع الانفصال بين التحديث الاجتماعي والحداثة الثقافية التي تم تناسيها. أما البحث عن الصلات الداخلية بين الحداثة والتحديث فقد تمّ الإغفال عنها، رغم أنّ **جيهلن** *Gehlen*، يتحدث عن انفصال التّحديث الآلي عند مقدماته الأنوارية، وأصبح كحجر الدومينو يتدافع ليسقط كالنتيجة بتسلسل مترابط والواقع، إنّ المحافظة الجديدة تبدل في النتائج السلبية التي سببها التّحديث الرأسمالي للاقتصاد والمجتمع (وهو تحديث ناجح نوعا ما)، وتسندها إلى الحداثة الثقافية".[4] لكن "**المحافظون الجدد**[*]" مثل "**غوتفريد**"(*G. Benn*) و"**أرنولد جيهلن**" *Arnold Gehlen*، لا ينتبهون إلى تجاوز لثقافة الحداثة من طرف التحديث الاجتماعي، فهم لا يرون خلاصا لنتائج التحديث إلا بالخلاص من مقدماته (الحداثة)، في حين إزاحة الحداثة ليس حلا مادام الخلل الفعلي في التحديث، ويشترك في مقولة تجاوز الحداثة، "المحافظون الجدد" والفوضويين، إلا أنّ "الفوضويين" يستهدفونها في كليتها، (نقد للعقل جملة وتفصيلا).

ومهما يكن فإنّ الحديث عن صدور التّحديث الاجتماعي من الحداثة الثقافية، يتطلب تحليلا أعمق، فإنّ "هابرماس" يتريث، ليفهم القضية فيرجعها إلى بدايتها، ليعلم هل الحداثة الثقافية هي مقدمات للتحديث الاجتماعي، مخلفها الحتمي؟ أم أنّه مجرد إمكانية من الإمكانات التاريخية التي تمّ طرحها؟ هل تجاوز الحداثة كما يدعي الفوضويون والمحافظون الجدد هو الحل؟، لكن قبل هذا وذاك، الأولى بنا التّطرق لمعنى الحداثة فكريا، وبالأخص عند ابرز ممثليها "**كانط**" و"**هيجل**".

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال، ط2، المغرب، 2006، ص 31.

[*] تعكس حركة تنموية باشرتها شعوب العالم الثالث، اقترنت "بالبقرطة" والتصنيع واستيراد التيكنولوجيا، وتكريس المعرفة العلمية في الجامعات، وتقنين المؤسسات الديمقراطية بتشريع قواعد لضمان الحقوق المدنية والسياسية. للمزيد انظر ر،بودون وف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر،1986، ص148.

غير أن الحداثة مفهوم أكثر تجريدا وفلسفية، ينحت مفاهيمه بمعول العقل، ويرتفع إلى كونه نظرة للإنسان والوجود والتاريخ، وهي تفاعلات أنتجتها السياقات التاريخية الأوربية، حين شعر الإنسان الأوربي بقدرته على أن يرسم مسيره، فراح يعقلن العالم، أي يدرس العالم بشكل علمي موضوعي عقلاني.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 02-03.

[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 45.

[4] هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، مجلة سابقة، ص 45.

[*] يقصد هابرماس "**بالمحافظون**"، ثلاث فئات، أين يميز بينها بقوله: " أستسمحكم أن أفرق باختصار بين النزعة المناهضة للحداثة l'anti-modernisme من المحافظين الشباب (وهو يقصد النيتشويين الفرنسيين: فوكو ديريدا، باتاي)، ونزعة الما قبل حداثيين pré-modernisme، من المحافظين القدامى (ليو شتراوس Leo Strauss، هانس يوناسHans Jonas)، وبين نزعة المحافظين الجدد، المرتبطة بما بعد الحداثة post-modernisme، (فتغنشتاين Wittgenstein كارل شميتCarl Schmitt لغوتفريد بن (Gottfried Benn". Habermas, La modernité : un projet inachevé, op.cit, p 966.

إشكالية الحداثة والموقف من التراث في فكر محمد عابد الجابري

النهضة والحداثة ومشكلة التراث

أ/ قربون علي.
جامعة عمار ثليجي.

Abstract:

Arab Man has always felt the superiority of the west due to the clash of its world and the Western one.

This Arab individual bears deep inside values and traditions from great civilizations. This pushed him to question the secret of success of the west and the decay and under development of the East. This entailed the following pivotal question: «Why do we lag behind the west»

From the beginning of the Arab awakening, the leaders of renaissance has strived to establish a new mentality based on positivity standing on two basic pillars: knowledge and action It is deemed necessary to scrutinize the factors of under development to develop the Arab world. How evens, we should bear in mind that both development and undevelopment are occasion circumstances of specific historical conditions and they are by no way a permanent state as is the case with climate, race, color or religion.

مقدمة:

لقد أحس الإنسان العربي بتفوق الغرب نتيجة الصدام بين عالمه وعالم الغرب، وهو الذي يحمل في أعماقه قيم وتقاليد انحدرت إليه من حضارة عظيمة، وقد دفعه ذلك إلى التساؤل عن سر تفوق الغرب، وانحطاط الشرق. وكان ذلك فحوى السؤال النهضوي المحوري "لماذا تأخرنا وتقدم الغرب؟". ومنذ بداية اليقظة العربية ناضل النهضويون العرب لإرساء عقلية جديدة قائمة على أسس إيجابية، تجعل من العلم والعمل أساسا لكل مشروعية. وإذا كان لابد من البحث عن أسباب التخلف للانتقال بالمجتمع العربي إلى حالة التقدم، فإنه من الضروري الانطلاق من الاعتقاد بأن « التقدم والتخلف هما حالة عابرة تنشأ من ظرف تاريخي معين، وليست طبيعة أو سجيّة دائمة يحتّمها عامل معيّن كالمناخ أو الجنس أو اللون أو الدّين ».[1] هذا الاعتقاد يرسّخ فكرة أنّ التخلّف ليس وضعا مفروضا أو حتمية تاريخية، بل إنّها وضعية متى تحققت الأسباب الموضوعية والتاريخية تغيّرت. وبالتّالي فإنّ أسباب التخلف ليست طبيعية، من هنا إمكانية تحديدها وتجاوز نتائجها. وقد لجأ أولئك الذين جعلوا الهدف الأول من النّهضة هو النّهوض لمقاومة الهجوم الأوروبي: العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي، إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة، أمّا الذين فهموا النهضة على أنها يجب أن تقوم على اقتباس الحداثة من الغرب فقد لجأوا إلى العودة إلى التراث ليبحثوا فيه عن الأوجه المشرقة لتوظيفه لتبرير المظاهر الحداثية[2].

رغم من شيوع مصطلح النهضة في الأدبيات الفكرية، فإننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق متفق عليه لدى الباحثين والمفكرين، وفي كثير من الأحيان يغلب الطابع الإيديولوجي على الباحثين حينما يكتبون عن النهضة. وتتضح هذه السمة لدى الرواد الأوائل للنهضة، فقد استعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مصطلح النهضة للتعبير عن ضرورة صعود المجتمع العربي من درجة إلى درجة، بمفهوم الترقي في مقابل الهبوط. ثم في الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات، مثل التقدم والارتقاء، ومعها أصبح الحديث عن بذور نهضة جديدة، واستعملت كلمة اليقظة العربية كمرادفة لمصطلح نهضة. ثم ظهرت مصطلحات قريبة من هذا المعنى كالانبعاث والمدنية والتجديد. وهناك مصطلحات تحكمت فيها السياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين بعد الحربين العالميتين، وما تبعها من انتشار لإيديولوجيا التحرر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، وانتشار أفكار الاشتراكية، وظهور مصطلح الثورة، لذلك ظهر من الاشتراكيين العرب من نادى بالثورة لتحقيق التقدم[3]. ونشير كذلك إلى أن مصطلح التجديد قد ظهر خاصة في أوساط تيارات الإصلاح الديني. فقد حاول النهضويون الإجابة عن السؤال الأساسي ما هي أسباب التخلف، وما هي وسائل تجاوزه؟ فقد دعا **رفاعة الطهطاوي** إلى حقوق المواطنة وسلطة تسوّي بين الناس في الحقوق والواجبات، وانتقد **عبد الرحمن الكواكبي** " طبائع الاستبداد " وندّد بالاستبداد الديني الذي تفرضه سلطة مستبدّة، ودافع **قاسم أمين** عن تحرر المرأة، واجتهد **محمد عبده** في إنتاج تأويل للنّص الديني يعود إلى العقل وإلى حاجات الناس العملية، وطالب **فرح أنطون** بمجتمع مدني، ودعا **طه حسين** إلى الفصل بين العلم والدين، محددا مجالا خاصا لكل منهما.

---

1 – حسن صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1969، ص45.

2 – محمد عابد الجابري: **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان، ط3، 2009، ص67.

3 – محمد وقيدي أحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص147.

هكذا ظهرت الأسئلة التي تبحث عن تغيير المجتمع العربي الإسلامي، هذا المجتمع الذي يعاني من الاستبداد السياسي والانغلاق الديني، وتحريم الحريات الفكرية، والتخلف في مجالات العلم والمعرفة، هذه الأسئلة التي ما زالت تطرح، وما زال البحث عن حلّها قائم إلى اليوم.

إنّ مصطلح "النّهضة" مأخوذ من مادة نهض التي تدل على الحركة، إنه من المصطلحات الجديدة في الثقافة العربية، وهو يشير إلى مضمون الكلمة الفرنسية (Renaissance) التي تعني "ميلادا جديدًا"، هذا المصطلح الذي لم يظهر في الفكر الأوروبي إلا مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي ليشير إلى ذلك التيار التجديدي الذي انطلق من ايطاليا ليعم كل أوروبا في القرن الخامس والسادس عشر الميلاديين. وقد كانت حركة واسعة شملت الفنون والعلوم والأدب.

إنّ كلمة "Renaissance " التي ترجمت إلى كلمة "نهضة" تشير في الثقافة الأوروبية إلى واقع تاريخي محدد وقع بالفعل. فهو مصاغ بصورة بعدية. أمّا في الفكر العربي أو الثّقافة العربية، فإن الوضع مختلف تماما، إنه يشير إلى واقع مأمول التّحقيق، أي مشروع لم يكتمل بعد[1]. فحينما يتحدث المفكرون العرب عن النهضة فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن "يقظة"، لأن النهضة مشروع تحديث خرج من مستوى التصور الذهني إلى مستوى التصور الفعلي أي التحقق في الواقع. وهذا أمر لم يحصل بعد. أما اليقظة فإنها أقرب إلى المراد، لأنها تعني الوعي بضرورة التخطيط لبدء مشروع نهضوي، أو بعبارة البحث عن مشروع تحقيق النهضة، وهو ما نحن فيه الآن.

لقد وجد العرب أنفسهم في بدء يقظتهم أمام واقعين "الواقع الفعلي" الذي يعيشونه، وهو واقع مرفوض لأنه متخلف، وهو ما عبّر عنه بالانحطاط. وواقع "مأمول" يسعون إلى تحقيقه، وهو واقع متقدم. واليقظة عند العرب تقوم أساسا على الإحساس بالفارق بين الواقعين، واقع الانحطاط الذي اكتشفوه إثر التحدي الأوروبي الذي عرفوه على شكل غزو عسكري وثقافي هدد وجودهم، وواقع الطموح الذي يأملونه ويحلمون في الوصول إليه لمجاراة الأمم الحديثة.

لقد تعددت معاني ودلالات مفهوم النهضة في الخطاب العربي المعاصر، لذلك يكون من واجب من يستعمل هذا المفهوم إن يحدد معناه. لأنه وكما يقول **الجابري**:« ليس هناك ما هو أكثر إثارة لسوء التفاهم وخلق المشاكل المزيّفة من عدم تحديد المفاهيم »[2]. والمقصود بالنهضة هو الخروج من حالة الأزمة التي يعاني منها الوطن العربي على كافة المستويات، الثقافية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد انشغل الجابري بمسألة التراث منذ كتابه عن "العصبية والدولة" الذي صرح فيه « وإذا كنّا ندّعي أحيانا أننا ندرس التاريخ، سواء تاريخ الأفكار أو الحوادث، من أجل المعرفة لذاتها، فإننا في الحقيقة نخفي ونتجاهل بقصد أو بدون قصد، عنصرا هاما، من العناصر التي تدفعنا إلى دراسته ألا وهو: اهتماماتنا المعاصرة ومشاغلنا الرّاهنة »[3].

إنّ طريق الحداثة يجب أن ينطلق حسب **الجابري** من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل[4]، فالتّحديث لا يعني هنا القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسمى بالمعاصرة، وهذا ما يمكن أن ينقذنا من مخاطر الحداثة الرائجة عندنا، والتي تستوحي أطروحتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصلا لها. والسؤال الأساسي الذي يطرحه **الجابري** هو «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدًا؟»[5] ويجيب عن ذلك السؤال بأن اهتمامه بالتراث يستجيب لحاجة عملية يفرضها وضعنا الحالي. كما يؤكد أن إستراتيجيته لا تبغي الهدم وإنما تبحث عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية، وهي المهمة التي تتطلبها الظروف الراهنة التي يعيشها الوطن العربي. إنه يريد تدشين عصر تدوين جديد، تعاد فيه كتابة التاريخ الثقافي العربي. لذلك فليس هناك طريق آخر إلا العودة إلى التراث. ولكي تكون هاته العودة إلى الأصول تأصيلا ينبغي جعل التراث معاصرا لنا، ومحاولة إرساء المرجعية داخله للمفاهيم التي تشكّل أساس الحداثة. فإذا كانت الحداثة على سبيل المثال تستعمل مفهوم حقوق الإنسان « فإن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية، ومن هنا يبرز الطابع العالمي-الشمولي، الكلي، المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها »[6].

---

[1] – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1999، ص21-22

2 . محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992، ص19.

[3] – محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994، ص 251-252.

[4] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة، : دراسات... ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص16.

[5] – محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 6، 1993، ص66.

[6] – **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994، ص48.

وبذلك يختلف موقف **الجابري** من التراث عن كل موقف يقطع مع التراث قطعا نهائيا، كموقف **عبد الله العروي** الذي يرى أننا لو انطلقنا من إنجازاتنا الثقافية لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى المفاهيم التي تقوم عليها الحداثة الفكرية: «يستحيل أن نجد عند **الغزالي** مفهوم الأدلوجة مكتملا، ولا عند **ابن عربي** مفهوم الحرية مكتملا... ولا عند **ابن خلدون** مفهوم التاريخ مكتملا، ولا عند **ابن رشد** مفهوم العقل مكتملا.»[1]

الموقف من التراث في الخطاب العربي الإسلامي: يعتبر التراث العربي الإسلامي الأرضية الخصبة التي جمعت المفكرين العرب للاشتغال عليه نقدًا وتفسيرًا وتأويلاً. وذلك قصد استحضاره وتحديثه والدفاع عنه كمرتكز ضد الآخر المتقدم، إذ أن « التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع.»[2] .ويترتب عن هذا، أن التراث هو جزء هام من الذاكرة الجماعية والإرث الرمزي والاجتماعي والسياسي، إنه الجسر الذي يربط حاضر الأمة بمستقبلها. إن الموقف من التراث ليس موقفا من الماضي وإنما هو موقف من الحاضر، فالموقف من الحاضر هو الذي يحدد الموقف من الماضي وليس العكس. لذلك فإن معركة التراث هي معركة النهضة، فجميع الأمم والشعوب لا تنهض إلا من منطلق مقوماتها الذاتية ومنجزاتها التاريخية، وإنتاجاتها العلمية والفنية. وقد ارتبط مفهوم التراث بمفهوم النهضة والحداثة في الفكر العربي المعاصر. وهناك ثلاث اتجاهات ظهرت في القرن الماضي وما زالت تتكرر بصور مختلفة إلى اليوم: موقف يرى النهضة والتقدم في تبني الحداثة الأوروبية والقطيعة مع الماضي بصفة كلية ومطلقة، وموقف يرى على العكس من ذلك أن النهضة لا يمكن أن تتحقق للعرب والمسلمين اليوم، إلا بما تحققت لأسلافهم في الماضي، فلا حل سوى الرجوع للماضي والاقتداء به والارتكاز عليه، وموقف ثالث يحاول التوفيق بين النظرتين السابقتين ويدعو إلى الأخذ من الحداثة الأوروبية ما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية ومن التراث ما يساير التقدم في العصر الحاضر[3]. إن الموقف الذي يرى أن الاهتمام بالتراث يصرف عن الاهتمام بالحداثة، هو موقف أولئك الذين يعتبرون التراث العربي الإسلامي مجرد ماضي لا يجب أن يتعدى الاهتمام به هذا الإطار، كما أن موقف هؤلاء الذين يعتبرون أن الاهتمام بالتراث ظاهرة مرضية أصابت المثقفين العرب بعد نكسة 1967، فرجعوا ناكصين إلى الوراء[4]. إن هذا الموقف حسب الجابري لا يقدّر بما فيه الكفاية مشكلة التراث لأن الحداثة لا تعني رفض التراث بقدر ما تعني تجاوز النظرة السائدة للتراث، و« تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا، الطابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية. »[5]

لم يسبق للعرب أن عرفوا قضية إشكالية كقضية العلاقة بين الحاضر والماضي، رغم ما عرفوه من صراعات بين "القديم والمحدث"، والذي تجلى في الشعر على وجه الخصوص، فإن هذا الصراع لم يفجر إشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر من حيث أن الماضي تراث، بل تعاملوا مع هذا الماضي باعتباره نموذجًا، وإذا بحثنا في بعض المعاجم العربية، فإننا لا نجد تعريفا محددًا للفظة "تراث"، فلسان العرب مثلا، يورد في مادة ورث عدة تعريفات دون أن يخص لفظة التراث بتعريف خاص، فـــ"الإرث" و"الورث" و"الميراث" تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب[6]، وقد فرّق اللغويون بين "الورث" و"الميراث" على أساس أنهما خاصان بالمال، وبين "الإرث" على أساس أنه خاص بالحسب. والميراث أصله موراث، وانقلبت الواو إلى ياء لكسر ما قبلها، والواو هو أصل التاء في كلمة تراث. لقد كانت هذه الكلمة بجميع مشتقاتها في الثقافة العربية القديمة تحيل إلى المال أو الحسب، وبذلك فإن المعنى الذي تأخذه كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر معنى خاصا، مشبعا بكثير من الدّلالات الإيديولوجية والعاطفية، لا نجد له مثيلا على الأقل في اللغات المعاصرة كالفرنسية والانجليزية[7]، وهذا يدل على أن مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر لا يمكن أن نجد له مرجعًا لا في الثقافة العربية القديمة ولا في الفكر الأوروبي المعاصر.

وإذا كانت لفظة "تراث" القديمة تشير إلى التركة التي توزع على الورثة، فإنها اليوم تشير إلى تلك التركة الفكرية المشتركة بين العرب، إنها لا تشير فقط إلى بقايا ثقافة الماضي، إنها « المعرفي والإيديولوجي وأساسها العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية. »[8] وتصبح كلمة "تراث" بالمعنى السابق من أهم المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. وقد اكتسبت تلك الكلمة معنى

---

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973، ص23.

[2] – حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية الدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002، ص13.

[3] – محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص 121.

[4] – جورج طرابيشي،**المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** دار الريس، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص19-20-21.

[5] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص16.

[6] – ابن منظور، **لسان العرب مادة ورث المجلد الثاني**، دار الرشاد الحديثة، بدون تاريخ، ص200.

[7] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص23.

[8] – المصدر نفسه، ص 24.

مختلفا في ذلك الخطاب، فقد وظّف التراث توظيفا مضاعفًا، فقد كانت الدعوة إلى الرجوع إليه والأخذ به ميكانيزمًا نهضويًا عرفته النهضة العربية الحديثة، شأنها في ذلك شأن جميع اليقظات النهضوية التي عرفها التاريخ البشري هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فقد اتخذت الدعوة إلى التراث صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات. وبذلك اندمجت عملية الاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، وأصبح التراث ليس وسيلة ارتكاز يمكّن من الانتقال إلى المستقبل، بل أصبح وسيلة لتأكيد الذات وإثبات الوجود، من هنا يمكن فهم تلك العلاقة التي تربط العربي بتراثه، والتي تجعل منه أقرب إليه من حاضره. ويميز **الجابري** بين صورتين لمعرفة التراث: الصورة التقليدية التي يمثلها خريجي الجامعات "الأصلية" كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، تلك الصورة التي تعتمد على منهج التقليد الأعمى، ولا تنتج إلاّ "التراث يكرّر نفسه"، إنها تنخرط في المقروء وتستسلم له. وهناك الصورة التي يمثلها الاستشراق بأنواعه، فقد كان المستشرقون على اختلاف رؤاهم وتنوع مناهجهم يتحركون ضمن إطار المركزية الأوروبية، ويمكن تلخيص مناهجهم في ثلاثة مناهج، فكان منهم صاحب النظرة الشمولية الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية الذي يعتمد المنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي يتعاطف مع شخصية تراثية معينة. فصاحب المنهج التاريخي لا يرى في الفلسفة الإسلامية إلا امتدادًا منحرفا ومشوها للفلسفة اليونانية، فيميل إلى ربط النحو العربي بمدارس النحو اليونانية، كما يربط بعضهم الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.أما صاحب المنهج الفيلولوجي فإنه يجتهد في رد فروع وعناصر الثقافة العربية الإسلامية إلى أصول يونانية. أما صاحب المنهج الذاتوي فإنه يتمرد على حاضره الأوروبي ليبحث عن نوع من الرومانسية في شخصية معينة. ورغم تعدد المناهج التي حاولت معالجة موضوع التراث بطرق صريحة أو ضمنية فإن **الجابري** يرى أن الحاجة تتزايد لقراءته قراءة جديدة، لذلك يقترح منهجا يعتقد أنه يصلح للتعامل مع التراث العربي الإسلامي ومع التراث العالمي.إن انخراط **الجابري** في عملية الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي بحثا ودراسة ونقدا، كان نابعا من اعتقاده أن النهضة العربية لا يمكن تحقيقها إلا بالعودة إلى الأصول، والوقوف على كيفية تشكلها وتمييز ما هو معقول منها مما هو غير معقول، قصد بناء الذات العربية، وتطوير وعيها لتساير الفكر الإنساني المعاصر، فالتراث يفرض نفسه على الجميع، رغم ادعاءات البعض بضرورة تجاوزه، حيث لا يمكن الحديث عن الدرجة الصفر من الوعي. فالقارئ العربي كما يعتقد الجابري « مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته، لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. »[1]. على هذا الأساس كان الجابري يرى أنه من الواجب علينا أن نملك زمام هذا التراث أولا ليسهل علينا تجاوزه فيما بعد. وهنا يجب الانخراط فيه قصد تطويعه لمواجهة أسئلة الحاضر ورفع تحديات الواقع الراهن، وليس لمجرد دراسته كما فعل بعض المستشرقين، لأننا كدارسين عرب ننتمي إلى هذا التراث رغم عنا، فـ« لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا التراث نظرة محايدة لا مبالية، فالهاجس الإيديولوجي حاضر فينا ودومًا عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث.»[2] من هنا كان اهتمام **الجابري** بالتراث العربي الإسلامي للبحث عن بلورة رؤية معاصرة جديدة تجد أصولها التاريخية في هذا التراث نفسه، وتتطلع في الوقت ذاته إلى مكتسبات الحداثة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وهذا لا يعني بناء نزعة انتقائية، بقدر ما يدل على القدرة على تأسيس رؤية نقدية، وفي ذلك يقول:« فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى "المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»[3]. لذلك فإن قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة عصرية نقدية يصبح ضرورة ملحة لأن « التعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا، والتراث من أشدها حضورًا ورسوخًا، هو الموقف الحداثي الصحيح»[4].ولأنه « المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى.»[5] وقد يصبح التراث عنصرا معيقًا للنهضة والتقدم- عوضا عن أن يكون عنصرًا للإبداع والتجديد إذا تم التعامل معه تعاملا لا تاريخيا، أي إذا بقي في دائرة القداسة "والأزلية"، وهذه الأسباب السائدة اليوم في الوعي العربي لدى معظم المنتسبين إليه، وهي التي ترسخ غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وعلى هذا الأساس شرع **الجابري** في إطار إشكالية "كيف نتعامل مع التراث؟" بمراجعة نقدية لِجُلِّ القراءات أو التصورات التي تناولت التراث العربي وتعاملت معه. فقد رفضها واعتبر أنها لم تحقق المشروع النهضوي العربي، وحاول تفكيكها قصد الكشف عن عيوبها وتناقضاتها. وقد لاحظ في ذلك أن هناك ترابطا بنيويًا بين كل تلك الخطابات، رغم الاختلافات الإيديولوجية التي تطبعها. لقد أهملت تلك الخطابات الواقع في حركته ومساره، وسلطت الضوء على الفرق بين انحطاط الحياة العربية ونمو العالم الأوروبي، وفشلت بالتالي في صياغة

---

1 – محمد عابد الجابري،**نحن والتراث**، مصدر سابق، ص22.

2 – محمد عابد الجابري،**"مفكر وحوار"** مجلة الوحدة العربية، عدد 27/26، 1986، ص18.

3 – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص10.

4 – المصدر نفسه، ص18.

5 – محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي،نقد العقل العربي1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2006، ص46.

مشروع نهضة ثقافية، طيلة "قرن من الزمن." لقد استمدت تحديداتها للنهضة العربية من « الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدم واطراده في عالم "الآخر"، العالم الأوروبي» وأصبح هذا الخطاب محكوم بسلطتين مرجعيتين، سلطة النموذج العربي الإسلامي، وسلطة نموذج العالم الأوروبي المعاصر، إنه في جميع الأحوال يستند إلى سلف، من هنا يؤكد الجابري على ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الذات العربية، وبين تراثها، وتوجيه سلاح النقد بشكل جدّي وصارم إلى العقل العربي. فما هي أهم هذه الخطابات؟ وما هي أهم هذه الانتقادات التي يوجهها لها **الجابري**؟ وما هي تحديداته للعقل العربي؟ وما هي الأسس التي يقوم عليها في الثقافة العربية؟ تلك الأسئلة التي تشكل النقاط التي سننتقل لبحثها. ويصف **الجابري** التاريخ الثقافي العربي بالركود والجمود، فالقديم يعاصر الجديد على الساحة الثقافية في الوعي العربي. مما يفقده الحسّ التاريخي ويجعل تاريخنا يقوم على التراكم وليس على التعاقب. ويبقى على ظاهرة "تداخل الأزمنة الثقافية" في فكر المثقف العربي، وذلك على الصعيدين المعرفي والأيديولوجي، فما زال المثقف العربي كما كان في العصر الأموي يستهلك المعارف القديمة على أنها جديدة ،كما أنه ما زال يعيش صراعات الماضي منخرطا فيها وكأنها جزء من حاضره. كما يشير مفكرنا إلى العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي وما يسودها من اضطراب، وذلك نظرا للإقصاء الذي يمارس على دور الثقافة العربية الإسلامية في التاريخ الثقافي العالمي، فمعظم المستشرقين يتنكر لدور العرب والمسلمين، ومن مال منهم إلى الموضوعية، لم يجعل من الثقافة العربية أكثر من مجرد حلقة وصل مؤقتة بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية. في حين أن الثقافة العربية كانت إعادة إنتاج للثقافة اليونانية، كما كانت الثقافة الأوروبية إعادة بناء للثقافة العربية الإسلامية. من هنا يلّح **الجابري** على ضرورة إعادة بناء تاريخنا. وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين التاريخ الثقافي العالمي على أسس علمية موضوعية. وذلك بممارسة النقد والبحث عن بداية تاريخية حقيقية للعقل العربي.

عصر التدوين: يطرح **الجابري** في بداية كتابه تكوين العقل العربي مشكلة كتابة التاريخ العربي، وفي ذلك يقول « إن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتّم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده »[1]. حيث أن الأزمنة الثقافية متداخلة رغم ما يظهر من فصل سطحي بين العصور الثلاثة (الجاهلي والإسلامي والنهضة)، لأن المثقف العربي لا يعيش هذه العصور كأزمنة ثقافية تتميز عن بعضها البعض بل يعيشها على الصعيد المعرفي باعتبار أن المعارف القديمة ما زالت جديدة. أما على الصعيد الإيديولوجي فما زال صراع الماضي حاضرا ومتداخلا مع أنواع الصراعات التي يعرفها الحاضر. من هنا تكون مهمة إعادة كتابة التاريخ العربي مهمة ملّحة، لأن التاريخ العربي السائد ما هو إلا مجرد تكرار لنفس التاريخ الذي كتبه أجدادنا وهم يعيشون صراعات العصور التي عاشوا فيها. ونحن بدورنا (عرب اليوم) ما زلنا سجناء تلك الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم. مما يجعل التاريخ الثقافي العربي زمنا راكدا لا حركة فيه ولا تموج. زمن يعاصر فيه القديم الجديد، « حضور القديم، لا في جوف جديد يغنيه ويوصله، بل حضوره معه جنبا إلى جنب ينافسه ويكبّله »[2]. لذلك فمشكلة التقدم في الفكر العربي لا يمكن أن تعالج مع غياب هذه الحقيقة، وعليه تطرح مشكلة البداية، أي النقطة التي يجب أن تتخذ كإطار مرجعي في تشكل بنية العقل العربي، على اعتبار أنه لا يمكن اتخاذ العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول بداية لدراسة العقل العربي. وإذا كان الأمر كذلك فما هو الإطار المرجعي للفكر العربي؟ يجيب **الجابري** أن عصر التدوين هو الإطار المرجعي الذي تتحدد به صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام. وفي ذلك نقرأ له ما نصه « وليس العقل العربي واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها »[3]. يعتمد **الجابري** في تحديده لفترة عصر التدوين على كتاب (تاريخ الخلفاء للسيوطي: الذي ينقل فيه عن **الذهبي** تحديده لهذا العصر بأنه يبدأ سنة (143هـ)، إذ صنّف **ابن جريج** بمكة، و**مالك** الموطأ بالمدينة، و**الأوزاعي** بالشام، و**ابن أبي عروبة** و**حماد بن سلمة** وغيرهما بالبصرة، و**معمر** باليمن، و**سفيان الثوري** بالكوفة، وصنف **ابن إسحاق المغازي**، وصنّف **أبو حنيفة** الفقه والرأي، وبعد يسير صنف **هشيم** **والليث** و**ابن لهيعة** ثم **ابن المبارك** و**أبو يوسف** و**ابن وهب**، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللّغة والتاريخ وأيام الناس.

لقد حدد هذا النص حسب **الجابري** تاريخ بداية التدوين في الإسلام، كما حدد الأماكن التي انطلقت فيها عملية التدوين، كما أشار إلى الطريقة التي كان يمارس بها العلم، لكن **الجابري** يتجه بالبحث عن ما سكت عنه النص ولماذا سكت. لقد سكت هذا النص حسب مفكرنا عن تدوين العلم وتبويبه عند الشيعة: لأنه كان هناك نوع من التسابق بين الشيعة والسنّة في جمع الحديث وتدوينه. لذلك فسكوت **الذهبي** عن علوم الشيعة لم يكن صدفة. بل هو سكوت تمليه السلطة المعرفية التي ينتمي إليها (أهل السنة). كما سكت هذا النص كذلك عن علم الكلام وعلوم الأوائل وعن التدوين في السياسة. ويخلص **الجابري** بعد تحليله لهذا النص إلى النتيجة التالية: إن عملية التدوين وما اتصفت به من سرعة

---

[1] – محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مصدر سابق، ص44.

[2] – المصدر نفسه، ص51.

[3] – المصدر نفسه، ص62.

وشمول، يفترض وجود أبعاد سياسية وإيديولوجية وراءها. لكن المهم بالنّسبة لموضوعه ليس بحث هذه المسألة وتأكيدها بقدر ما هو تأكيد أن الثقافة العربية وبالتالي العقل العربي قد تشكلّت وتحددت أركانه وتعينت اتجاهاته خلال الفترة الممتدة ما بين النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة والنصف الأول من القرن الثالث للهجرة. هذه « الفترة التي رسمت خلالها في الوعي العربي، صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية، وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته، صور من الثقافات الأجنبية »[1]. وبذلك تكون الصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين هي المسؤولة عن تعدد النظم المعرفية في الثقافة العربية.

ويبرّر **الجابري** هذا الاختيار باعتبار عصر التدوين نقطة البداية في دراسته لمكوّنات العقل العربي، اختيارا منهجيا وإجرائيا يوفر عليه عناء البحث عن نقطة بداية مجهولة في "العصر الجاهلي". كما يوفر فرصة الحفر في حلقات عديدة، دون أن يكون بحاجة لجعل حلقة ما ترتكز على حلقة أخرى. وبذلك يكون قد تحرر من تلك النظرة التاريخية التقليدية التي تربط الحلقات ببعضها البعض ربطا سببّيا. كما أن الانطلاق من عصر التدوين يتيح له فرصة التمييز بين مستويين في الثقافة العربية الإسلامية: مستوى الثقافة العالمة: أي كل ما أنتجه العلماء بالاعتماد على الخطاب المنظم المكتوب، ومستوى الثقافة العامية: الذي يعتمد على أساس الحكاية والنقل الشفهي. ويحاول أن يؤكد اختياره هذا فيقول« أن البحث عن أصول الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا من حياة العرب في العصر الجاهلي هو كالبحث في الوقت الحاضر (ق.20) عن أصول اللغة العربية الفصحى وقواعدها في اللهجات العامية العربية المعاصرة »[2].

كما يعتقد **الجابري** أن هذا الاختيار سوف يعفيه ما أسماه (الفهم الذاتي للتراث) هذا الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الذين حاولوا كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لأنه يخطأ من يقرأ تاريخ الفكر العربي الإسلامي بتحديد نقطة ما قبل الإسلام، ثم يتسلسل في الصعود ليعتبر "ظهور الإسلام" و"عصر التدوين والترجمة" مجرد حلقتين بارزتين. وكأن الأمر يتعلق بسلسلة متصلة الحلقات اللاحق منها لا يفسر إلاّ بما سبقه. وكل من يفعل ذلك فإنه في حقيقة الأمر لا يبحث إلا عن استمرارية غير حقيقة، لأنه حسب قول مفكرنا « إن العصر الجاهلي لا يفسر سياسيا ولا اجتماعيا عصر التدوين فهو لا يفسره ثقافيا أما العكس فممكن »[3].

ويعتبر **الجابري** أن أوضاع العالم العربي والإسلامي تتطلب إحداث نوع من القطيعة مع طريقة التفكير القديمة التي ما زالت تسيطر على العقل العربي، وتجعله سجين الثنائية في الخطاب بين إسلاميين وحداثيين. كما يتطلب كذلك تدشين (عصر تدوين) جديد ينبثق منه عقل عربي متجدد، يتعامل مع الواقع كما هو حقيقة وليس حلما. إن اختيار (عصر التدوين) ليس مجرد اختيار عشوائي أملته ضرورة الاشتغال بالتراث والبحث فيه. بل إنه نتاج نظرة واعية لأوضاعنا وما تتطلبه محاولات تجاوز الأزمة التي نعيشها نحن العرب[4]. إن عصر التدوين يتطابق تاريخيا مع العصر العباسي الأول، ذلك العصر الذي كان بحق عصر بناء شامل للثقافة العربية. فقد كان العرب والمسلمون عامة يمارسون حياتهم قبل هذا العصر في كافة مجالاتها بطريقة اجتهادية، ولم يكن العقل العربي مؤطرا بأصول معينة. ليأتي (عصر التدوين) « يشهد عملية فريدة من نوعها في التاريخ، عملية وضع الأصول للتفكير الفقهي وإرساء لقواعد الحكم والسياسة إلى تنظيم الاقتصاد (الخراج...) إلى تقنين كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية »[5]. لقد سارت الأمور في الوطن العربي والإسلامي لمدى قرون طويلة إلى عصرنا هذا على أساس كل ما تقرر في (عصر التدوين)، فقد بقيت تلك الأصول التي وضعت في هذا العصر هي هي لم يطرأ عليها كثير من التغيير « لقد بقيت أدوات الإنتاج وتقنياته وعلاقته وأسلوب الاستهلاك وطريقة العيش ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤية...كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة »[6]، ولتدشين (عصر التدوين الجديد) يجب مراجعة عصر التدوين السابق بكل مفاهيمه وتصوراته وإخضاعها لعملية تحليل ونقد. وهذا يقودنا إلى التساؤل عن أهميّة النقد في مشروع الجابري.

أهمية النقد في مشروع الجابري: يقول الجابري « إن مشروعنا مشروع نقدي، وموضوعنا هو العقل وقضيتنا التي ننحاز إليها هي العقلانية»[7]، ويضيف إن موضوعه هو نقد العقل العربي وليس مجرد وصفه أو تحليله. والواقع أن هناك مفكرين آخرين قد أنتجوا مشاريع فكرية أمثال تزيني صاحب مشروع من التراث إلى الثورة، وحسين مروة صاحب مشروع النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وحسن حنفي صاحب

1- المصدر نفسه، ص70.

2 – المصدر نفسه، ص190.

3 – المصدر نفسه، ص192.

4 – محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص10.

5 – المصدر نفسه، ص10.

6 – المصدر نفسه، ص11.

7 – محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص7.

مشروع من العقيدة إلى الثورة، وغيرها من المشاريع. ولكن الجابري يعتقد أن هذه المشاريع لم تستطع تحقيق النهضة المنشودة لأنها وجهت انتقادات إلى ميادين عديدة لكنها لم توجه أصابع النقد بشكل جدي وصارم إلى العقل العربي ذاته « تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحكم ويفكر ويحاكم»[1]. لقد كان يجب أن يكون العقل في رأيه منذ أكثر من مائة سنة موضوع النقد لأن « نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة »[2].إن رواد النهضة العربية قد أغفلوا "نقد العقل" إنهم لم يدركوا أن الاهتمام بالعقل يجب أن يسبقه ويرافقه سلاح النقد، وهذه أهم نقاط ضعف المشروع النهضوي العربي في منظور الجابري. ويقول في هذا الصدد « نعم لابّد من سلاح النقد، ولكن لابّد في نفس الوقت، من نقد السلاح، سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ، لابد من الفلسفة والتاريخ معا لفهم الإشكالية المطروحة وتجاوزها »[3]. إن نقد العقل هو نقد للفكر، الفكر العربي بوصفه ناتجا ثقافيا ومنتجا للثقافة. وينطلق مؤلف بنية العقل العربي من رغبة شديدة في نقد نظري من أجل صياغة مشروع فكري يهدف إلى تأسيس "العقلانية" أو ما يسميه هو "العقلانية النقدية"، والهدف النهائي لعقلانية نقدية كهذه هو تحقيق "الاستقلال التاريخي التام للذات العربية"[4].

إن العقلانية النقدية[5] المقترحة في مشروع **الجابري** هي نقد العقل في مختلف تعيناته « العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل والعقل السياسي ». كما أن النقد الذي يدعو إليه **الجابري** لا يقف عند حدود، لأنه في نظره يجب أن يستمر وأن يتجدد وباستمرار. هكذا يبين **الجابري** أن العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا، لذلك لابد من النظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشاكل المستجدة. وتحيلنا قضية نقد العقل العربي عند **الجابري** إلى ذلك الموقف الذي تأسست عليه فلسفة **كانط** النقدية في القرن الثامن عشر، حينما دعا وهو ينتقد الميتافيزيقا، إلى أنه ينبغي تجاوز نقد المذاهب الميتافيزيقية لفحص العقل المنتج لها فحصا نقديا. لذلك تعتبر فكرة نقد العقل العربي فكرة محورية في مشروع **الجابري** النقدي، وعلى ضوئها يمكن فهم كل كتاباته.

يطالب **الجابري** بالتحرر من التراث بتحقيقه وتجاوزه، وبالتحرر من الغرب بالدخول في حوار نقدي مع ثقافته، وبممارسة عقلانية نقدية، على النصوص والأشياء والعلاقات. وبإعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها كي تتحول إلى ذات مبدعة تصنع التاريخ ولا تكتفي بالانفعال به. لأن النقد ليس هدفا يمارس لذاته، بل هو عملية ضرورية يتطلبها الوضع التاريخي الراهن للأمة العربية، ولا يمكن التحرر مما هو ميت في تراثنا إلا بسلاح النقد، الذي يفسح المجال للحياة كي تستأنف دورتها فينا على حد تعبيره. ويقول أيضا في كتابه إشكاليات الفكر العربي المعاصر إن من الضروري: « إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأن من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة »[6]. إن النقد هو الوسيلة التي تتيح لنا القدرة على استيعاب مكاسب الحداثة وفي هذا الصدد يقول: « إن التعامل مع جميع مظاهر حياتنا، والتراث من أشدها حضورا ورسوخا هو الموقف الحداثي الصحيح »[7].

وإذا كان أهل الفكر والثقافة منذ عقود قد انكبوا على نقد المنتوجات الأدبية والمعرفية والسياسية والاجتماعية...فإن الأمر اليوم يتطلب نقد الآلة المنتجة لتلك المنتوجات، إذ أن الفكر العربي « مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد ونقد العقل: العقل المجرد والعقل السياسي...إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في العالم العربي حديث أماني وأحلام »[8]. ولعل من أهم منجزات الحداثة أو الفكر الحداثي، المكون النقدي الذي كان من أسس الفلسفات الحديثة والمعاصرة، مع **ديكارت** و**كانط** و**أدورنو** و**هابرماس**...الخ لذلك فالممارسة النقدية في فكر **الجابري** لا تنفصل عن هذا الطموح المعرفي النقدي. وقد نتساءل في هذا الصدد، هل كان النقد هو المحرك الأول لتفكير **الجابري** أم البناء؟ لقد لاحظنا أن **الجابري** قبل أن يبني أية أطروحة أو يصوغ أية بنية، يشرع في تقويض ما يجد أمامه من البناءات، وبمجرد ما ينتهي من عملية النقد، يشرع في عملية بناء جديدة. فقد كان النقد وراء مقالاته الأولى التي جمعت في كتاب "نحن

---

1 – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي** المعاصر، مصدر سابق، ص7.

2 – محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص5.

3 ـ محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص103.

4 ـ محمد عابد الجابري،"**من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية**"الموقف الأدبي، العدد133، ماي1982.

5 ـ يقول محمود أمين العالم أن المنهجية العقلانية النقدية تكاد تكون جوهر المشروع الفكري الجابري بعامة: وجوهر إضافته الرصينة العميقة إلى فكرنا العربي المعاصر بخاصة. أنظر مراجعة محمود أمين العالم لكتاب: **محمد عابد الجابري"المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**" المستقبل العربي، السنة20، العدد 221، (يوليو 1997)، ص117.

6 ـ محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 44.

7 ـ محمد عابد الجابري ،**التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص18.

8 ـ محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 6، 2007، ص374.

والتراث"، والتي اعتبَرها القاعدة الأساسية لكل كتاباته اللاحقة، كما أن النقد كان وراء رباعيته النقدية حول العقل العربي " تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي"، "العقل الأخلاقي العربي"، التي حملت النقد اسما لها، وكان النقد وراء كل فعل من أفعال كتاباته اللاحقة. لقد كان **الجابري** فعلا ناقدا[1]، وكأنه كان يكره أن يبني بناءا جديدا داخل الصروح السابقة عليه. فقد آمن فعلا بالقطيعة التي لا يمكن تأسيس قراءة جديدة بدونها.لقد انتقد الاتجاهات السلفية والاستشراقية والماركسية من مؤرخي الفلسفة العربية، كما انتقد الاتجاهات الإسلامية والحداثية والتوفيقية في كتابه " الخطاب العربي المعاصر". لأن الرغبة في الحرية الفكرية هي التي تؤسس نزعته الفكرية النقدية، وقد كان شعار النقد الشامل الذي أعلنه هو محاربة ثلاثة أنواع من الغياب: غياب الموضوعية في دراسة التراث الأمر الذي أدى إلى ذوبان الذات القارئة في الموضوع (التراث)، انتقد غياب التاريخية الأمر الذي أدى إلى إلغاء الزمن والتطور، انتقد غياب التقيد بالبرهان وتمثل ذلك في اعتماد الاتجاهات الثلاثة (السلفية والماركسية والاستشراق) على " قياس الشاهد على الغائب ". وبالموازاة لنقده الشامل، اقترح **الجابري** قراءة شاملة للتراث العربي الإسلامي تلتقي في فضائها معظم المناهج والقراءات المشهورة في زمانه، أو على الأقل العناصر المشهورة منها. وهذا ما يفسر لنا لجوئه إلى التعدد المنهجي[2].

إذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوروبي تعتبر تقليدا راسخا، تدعمه التقاليد السياسية، وتكرسه المنظومات الفلسفية منذ عصر النهضة، فإنّ الأمر يختلف عندنا في العالم العربي، فالنقد يُنعَتُ في العادة بكونه أداة هدم وتقويض، وتغفل جوانبه الإيجابية. إن النقد في الذاكرة العربية يرادف الهدم، خاصة إذا تعلق بموضوع محوري مثل موضوع العقل[3]. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى أن تزامن صدور كتاب تكوين العقل العربي للجابري وكتاب نحو نقد العقل الإسلامي لمحمد **أركون** في سنة واحدة (1984) لم يكن من قبيل الصدفة، بل لعله يؤشر إلى بدايات حضور النقد المعمق في الخطاب العربي المعاصر، فلقد شكّلت الإستراتيجية النقدية هدفا لكل منهما. وباتخاذها التراث والعقل العربي الإسلامي محورا لذلك، رغم اختلافهما في توظيف المناهج، وفي شكل المعالجة النقدية. هذا الاختلاف الذي لا يؤثر على روح المشروع النقدي. ففي كتاب **الجابري** "تكوين العقل العربي" نعثر على بناء يصوغ مقدماته وفرضياته، ثم يمارس عملية البرهنة من أجل الوصول إلى خلاصات ونتائج تتعلق بكيفية تكوّن العقل العربي والآليات المعرفية التي تحكّمت في ذلك. في حين نلاحظ أن كتاب **أركون** "نحو نقد العقل الإسلامي" يضم مجموعة من الأبحاث ذات الطابع الجهوي، بحيث تناول موضوعات بالدراسة تنتمي إلى مجال الفلسفة، والسياسة وأصول الفقه والحرب...

ورغم أن كتاب **أركون** المذكور يوسع مجال اهتمامه للبحث في التفكير المنسي، أي في التعبير الشفوي في الإسلام، وفي المعاش غير المكتوب وفي الروايات غير الرسمية التي اعتبرت هامشية. أنّه يفكر في الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية، والأنساق المرتبطة بالمجال الديني، كالميثولوجيات، والطقوس وأنظمة المعمار، وبنى القرابة الخ[4]، فإن مجال العقل والنقد عند كل من المفكرين يتكامل، ومشروع كل واحد منهما يوسّع الآخر. وفي هذا الصدد يقول **محمد وقيدي**:« إن الباحثين معا يعليان راية النقد بكل شجاعة في زمن سيادة التقليد ولعلنا فعلا معهما وانطلاقا من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث »[5].

خاتمة: وفي الأخير يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا المقال فيما يلي:

1-تندرج المساهمة التي قدمها **محمد عابد الجابري** في مشروعه النقدي للعقل العربي ضمن سلسلة الكتابات النقدية التي عبرت من خلالها مختلف التيارات العربية عن واقع الأزمة التي تعيشها الأمة العربية. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال **محمد أركون** والعقل الإسلامي، **طه عبد الرحمن** وفقه الفلسفة، **حسن حنفي** وفلسفة الثورة والتجديد، علي حرب ونقد النص، حسين مروة والنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، **زكي نجيب محمود** والوضعية المنطقية، **الطيب تزيني** والمنهج الجدلي التاريخي التراثي، **العروي** وقراءاته التاريخية.

---

[1] ـ يقول محمد المصباحي في هذه النقطة أن الجابري يشبه مدرسة فرانكفورت، التي ركبت قراءتها من جملة من المناهج والفلسفات لتشكل موقفها الخاص، بيد أن ما يميز مدرسة فرانكفورت هو أنها وجهت نقدها إلى عقد التنوير الأوروبي المعاصر لكي تتجاوز مضاره المباشرة وغير المباشرة إلى عقل تنويري جديد. (مجموعة من المؤلفين: **التراث والنهضة :قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004،، ص191)

[2] ـ المرجع نفسه، ص39-40. كما يقول كمال عبد اللطيف أيضا : « لا يحيل مفهوم النقد في أعمال الجابري على مرجعية مخصوصة، ولا إلى مدرسة فلسفية بعينها، وهو يحيل بطريقته الخاصة إلى عقلانية فلسفة النهضة الأوروبية، العقلانية الديكارتية في تجاوزها للإرث الأرسطي وارث العصور الوسطى اللاهوتي كما يحيل إلى العقلانية الكانطية وعقلانية الأنوار في القرن الثامن عشر».

[3] ـكمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص80-81.

[4]– Mohamed Arkoun : Pour Une Critique De La Raison Islamique , Ed Maisonneuve et larase, Paris,1984. P.44-45.

[2] –كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص90.

2- لقد رفض **الجابري** الخطابات العربية النهضوية، واعتبر أنها لم تحقق المشروع النهضوي العربي فحاول تفكيك هذا الخطاب والكشف عن عيوبه وتناقضاته ولاحظ أنه محكوم بسلطتين سلطة الماضي النموذج العربي الإسلامي، وسلطة الحاضر النموذج الأوروبي المعاصر ،لذلك فهو خطاب سلفي لا تاريخي لذلك أكد على ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الذات العربية وبين تراثها وتوجيه سلاح النقد للعقل العربي بشكل جدي وصارم. إن مفهوم النقد الذي تبلور في أعمال **الجابري** لا يحيل إلى مرجعية محددة، بل يحيل بطريقة خاصة إلى عقلانية فلسفة النهضة الأوروبية والعقلانية الديكارتية في تجاوزها بالإرث الأرسطي والإرث اللاهوتي كما يحيل إلى العقلانية الديكارتية كما يحيل إلى نتائج الأبحاث في مجال الإبستيمولوجيا.

2-ولم يكن يهدف في مشروعه إلى نقد الوعي الديني، استنادا إلى الوعي الأوروبي ،بل أراد إحياء الثورة الثقافية التي دشنها **ابن تومرت** في المغرب والأندلس وبذلك أراد خلق تيار تراثي تحديثي بديل للتيار السلفي السائد وبمشروعية تراثية لا تقل مشروعية عنه.

3- لقد استفاد **الجابري** من مرجعيات كثيرة تعود إلى ما أنتجته الألسنية المعاصرة كما استفاد كثيرا من المرجعية التراثية فقد تأثر إلى حد بعيد بدراسته لابن خلدون ولابن رشد ولقد استطاع إلى حد أن يمزج بين هذه المعطيات ويخلق منها منهجا امتاز بكثير من الجدية والجرأة رغم كل الانتقادات التي وجهت له. ولم يكتف **الجابري** في دفاعه عن العقلانية وتفكيره في بناء الحداثة العربية بنقل المفاهيم الغربية دون مراعاة شروطها وظروفها فقد حرص دائما على تهيئة الشروط المساعدة على تبيئة المشروع الحداثي في ثقافتنا.

4- لقد تميّزت قراءة النص التراثي مع الجابري بالعصرية لأنه استقرأه مستفيدا من مقابلة النصوص التراثية ببعضها البعض من جهة، ومن مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة من جهة أخرى، لذلك نلاحظ حضور مرجعيات كثيرة، هذا بالإضافة إلى حضور النص التراثي بطريقة مكثّفة إلى درجة رأى فيها البعض مبالغة، لكن مع ذلك فقد تميّز أسلوب **الجابري** بسحر البيان والعرض المنهجي المحكم، والقدرة على تبسيط الأفكار والقدرة على استنطاق النصوص.

التراث والحداثة وإشكاليات التواصل الحضاري
(دراسة وصفية تحليلية)

أ/ لبقع زينب
جامعة قاصدي مرباح (ورقلة)

Abstract:

Is it possible for a certain civilization to take from another civilization, without being different in this latter to take the risk on the receiver to progress its identity and melts into one another when the call for tenders came?. When we speak about modernity, there is no doubt that we mean by a phenomenon or a system of new phenomena. But can each new phenomenon in the life of the human be considered as a modern? Or the phenomenon is a specific feature of the era of a modern or a historical period?

This is the root of the dilemma that we are we facing. Whenever the topic of heritage or the original proponents of modern and contemporary that the revival of the heritage and the return to authenticity which means moving away from civilization, and progress means stagnation and underdevelopment. And every time the subject of modernity or the modernization supporters faces heritage and originality that it means westernization, therefore separate heritage and denial of identity and religion.

There is no doubt that the question of tradition and modernity or the so-called heritage and modernity and tradition and innovation has generated much debate and plenty of a salt death has raised this issue in the context of the renaissance pivot. The question that has spread in the following format is: Why are we lagging behind the others?

أولا: الإطار النظري للدراسة

1-مفاهيم الدراسة:

1-1-تعريف التراث:

أ-في المعنى اللغوي: ذكرت الكلمة في القرآن الكريم في قوله تعالى " وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ "[1]، جاء في الحديث الشريف، قال الرسول صلى الله عليه وسلم " وإليك مآبي وإليك تراثي "[2].وكلمة التراث مأخوذة من الكلمة اللاتينية "patrimonium " والتي بدورها اشتقت من كلمة "pater" والتي تعني بالفرنسية، الذي يأتي من عند الأب والأم، وتعني كذلك الملك المشترك لمجموعة ما، أو جماعة إنسانية ما يعتقد أنه موروث وتركه الأجداد.[3]

ب-التعريف الاصطلاحي: يحتل التراث كمفهوم وكآلية مركزا مهما في الخطاب الثقافي والمعماري العربي وبخاصة في إطار الهوية والمعاصرة، ومع انتشار العولمة كظاهرة عالمية ذات تداعيات وإرهاصات.وبالذات تداعيات وإرهاصات وأخطار العولمة على ثقافات الأمم والشعوب .فالحالتين ينبغي تقديم منهجية واعية لإعادة قراءة التراث من ناحية، ولتجنب خطر بعض القراءات الحرفية للتراث والتي تعطي التراث سلطة تجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل من ناحية أخرى [4]التراث أيضاً، إجمالا، أمر يتعامل مع الماضي أو القديم (لا يصح أن ينعت كلّ أمر قديم بالتراث. ففي المصطلح توجد دلالة على السنن الإلهيّة والطبيعية ونظائرها. ومن يؤمن بالسنّة الإلهيّة أو الطبيعية يعتبرها ثابتة. إذ إن هذه السنن بحد ذاتها تحكي عن أمور ثابتة كلما وجدت، وجدت السنّة أيضاً. وإن القوانين الحاكمة على الوجود هي سنة الهيّة أو طبيعية، من الممكن أن يخطئ الإنسان في اكتشاف هذه النواميس ويدرك خطأه فيما بعد، غير أن الّذي يتغير هنا ليس أصل القانون، بل فهم الإنسان وتصوره له . فنحن وإن آمنا بمبدأ التغيير وعدم الثبات في طبيعة العالم، كما آمن صدر المتألهين ـ أحد كبار فلاسفة المسلمين ـ بـ «الحركة الجوهرية»، أو الماركسيون الّذين يعتبرون العالم يحمل في داخله تضاداً، وبالطبع تكون الحركة والتحوّل صفة ذاتية ومستمرة للعالم. إلاّ أن الجميع يتفقون على أن مبدأ التغيير سنّة ثابتة وغير متغيرة). ولكن لا شكّ في انّه ليس المراد بالتقليد أو التراث ـ في مقابل التجديد أو الحداثة ـ كل أمر قديم، فإن الناس جميعاً أذعنوا عملياً لسلسلة من الأمور الثابتة والقديمة في جوانب من حياتهم، دون أن يتهمهم أحد بالتقليد أو الماضوية.

ج-التعريف السوسيولوجي:فـ«التراث» هو ما خلفه الأجداد من تراكمات معرفية ونتاج فكري في سياق صيرورة اجتماعية اقتصادية عبرت الزمن من الماضي إلى الحاضر على حاملها التاريخي من الأجداد إلى الآباء والأبناء ليعبروا بها من الحاضر إلى المستقبل.ولا ينحصر التراث

---

1 سورة النمل، الآية 16.

2 حديث نبوي

3 جمال معتوق،التراث وكيفية الاستعانة به من أجل بناء سوسيولوجية مغاربية، مجلة العلوم الاجتماعية،العدد01،2007-2006، جامعة عمار ثليجي الأغواط،الجزائر،ص 15.

4 وليد أحمد السيد،التراث والهوية والعولمة"مقاربات نظرية أساسية"،دار معمار للأبحاث والاستشارات في العمارة والتراث، لندن، 2000، ص 02

في الأديان أو الفكر الديني برغم العلاقة العضوية بينهما بل يصبح التراث بوصفه بطانة لوعاء الحضارة جزءا عضويا من إشكالية المعرفة والبحث عن الحقيقة، و«لا حضارة من دون تراث» .

إذن ما المقصود بالتراث أو التقليد ؟في تصوري، التقليد هنا شأن إنساني له علاقة بفهم الإنسان الفكري والعاطفي، وبتعبير آخر: انّه عبارة عن الرؤية والضابط والسلوك المتعارف في المجتمع والمتصل بالماضي .والتقليد بهذا المعنى يتفق بالسنخية مع الثقافة وفي كثير من الأحيان يعد مظهراً لها، إلاّ انّه لا يمكن أن نطلق على كلّ ثقافة تقليداً أو أمراً تقليدياً. بل التقليد عبارة عن الثقافة الموجود في المجتمع الّذي امتلك في يوم ما حضارة ثمّ بادت، وبقيت تلك الثقافة ـ أو على الأقل آثارها البارزة ـ في أعماق أرواح النّاس.وإن ما أعنيه بالحضارة ليس بالضرورة الصورة المعقدة أو الراقية والمتطورة لها، بل النمط الخاص للمعيشة[1] بالمعنى العام للكلمة، وهو حصيلة إيجاد علاقة خاصة مع الوجود، ويتجلى في الاجابة عن التساؤلات وتلبية الاحتياجات الّتي تظهر إلى الوجود بوحي من هذه العلاقة. وبناء على هذا المعنى، فللبدو أيضاً نوع من الحضارة. كما أن الإنسان منذ أن عاش بصورة جماعية ـ ويبدو انه كان هكذا دائماً ـ كان يتمتع بصورة من صورة الحضارة أيضاً.إن حضور ثقافة الماضي في العصر الحاضر ـ في وقت اضمحلت فيه الحضارة الّتي هي أساس الثقافة وتوأمها والملازمة لها ـ أمر ممكن، ذلك أن جذور الثقافة تمتد في أعماق أرواح النّاس، ومن الطبيعي أن تكون أكثر دواماً من الحضارة نفسها ومعالم الحياة العملية ومراكز الأنظمة الاجتماعية ونمط تعامل الإنسان مع العالم ومع الآخرين (الّتي تمثل الحضارة). فكم من المعالم الثقافية تستمر لقرون بعد اضمحلال الحضارة، في أعماق نفوس الأفراد الّذين كانت لديهم في يوم ما تلك الحضارة بتعبير آخر، التقليد هو تجلي ثقافة الأمس وتجسيد لها في حياة اليوم، في وقت تحولت تلك الحضارة وتبدلت.فإذا ما ظهرت الحضارة الجديدة، وترسخت الثقافة المنسجمة معها أيضاً ،يمكن اعتبار بداية الحضارة الحديثة ـ بعبارة واحدة وبشيء من التسامح ـ من اليوم الّذي أضحى فيه الملاك المهم ـ بل الأهم ـ لتحديد قيمة العلم، هو الفائدة الّتي يقدمها في هذا الحياة. في حين أن جوهر الرؤية والقيمة في الحضارات السالفة (المسيحية والإسلاميّة)، كان تحقير الدنيا، وان كانت سعة صدر المسلمين في التعامل مع الدنيا أكبر من نظرائهم المسيحيين. بيد أن في كلا العالمين، كان استهداف الحياة الدنيا وجعلها الغاية والهدف يعد أمراً مذموماً أجل:

أولاً: إن الحضارة المعاصرة تفرض سيطرتها على حياتنا نحن غير الغربيين أيضاً.

ثانياً: إن هذه الحضارة تتطلب ثقافة تنسجم معها.

ثالثاً: إن حياتنا الواقعة تحت تأثير الحضارة المعاصرة ممتزجة بثقافة تقليدية تنسجم مع حضارة غير موجودة اليوم.

رابعاً: تبلورت الحضارة الحديثة من خلال تجاوز الحضارة السابقة والثقافة المنسجمة معها.

بناء على هذا، لابدّ من القول إن تعارض الحضارة الحديثة وثقافتها مع ثقافتنا التقليدية، يعدّ من أهم أسباب الأزمة الّتي نعيشها في عقولنا وحياتنا.

والسؤال المطروح: ماذا ينبغي لنا أن نفعل في هذا المعترك؟ هل نصرّ على التراث تماماً، أم ننجرف مع الحضارة الغربية وثقافتها والذوبان فيها تماماً؟ أم من الممكن إزالة التعارض والتناقض بطريقة أخرى، أو على الأقل التحكم به وتوجيهه بنحو لا يقود إلى تدمير حياتنا الاجتماعية ومصادرة هويتنا الثقافية ؟مع أن هذا التساؤل ـ برأيي ـ لم يطرح كسؤال أساسي لجميع أصحاب الرأي في المجتمعات غير الغربية، وانّه لا يمكن ـ والحال هذه ـ أن نتوقع الحصول على إجابة مدروسة وقادرة على إيجاد حلٍّ للازمة من جميع الأبعاد، إلاّ أن أصل السؤال في الوقت ذاته كان مستحوذاً على عقول الأفراد ونفوسهم دائماً. وتبعاً للإجابة الّتي عرضوها، برزت في العالم غير الغربي تيارات مختلفة، أبرزها ثلاثة: التيار المتمسك بالتراث، والتيار المتغرب، والتيار الإصلاحي، تلك التيارات الّتي ضمّ كل واحد منها كماً هائلاً من الآراء والأذواق. ورغم الاختلافات الطبيعية الّتي تتسق مع اختلاف البيئة الاجتماعية والجغرافية، فإن كلاً من التيارات الثلاثة تمتلك عناصر مشتركة تستحق التأمل.لم يكونوا قليلين، ولا هم كذلك الآن، التقليديون الّذين أصروا دائماً على التراث بجميع أبعاده ووجوهه، أو بتعبير آخر على تقاليدهم وتصوراتهم الذهنية وتصرفاتهم الّتي اعتادوا عليها بمثابة أمور مقدسة، في مقابل التجديد أو الحداثة، واعتقدوا أن في الإمكان العيش في الاطار الضيق للتقليد الموروث عمن سبقهم، بسدّ الأبواب في وجه أمواج الحضارة الغربية وثقافتها المندفعة.

بيد أن إصرارهم الخائب لم يوصل إلى النتيجة الّتي كانوا يرجونها، وقد تمكنت الحضارة الغربية من بسط نفوذها التاريخي ـ الجغرافي (على الأقل في الكثير من مظاهرها وظواهرها) في المجتمعات التقليدية من دون أن يكون للمجتمع التقليدي أي تأمل أو تمعن في طريقة التعامل مع هذه الظاهرة الجديدة. وبالتدريج اضطر التراث وحماته إلى التراجع من دون أن يكون المجتمع مهيئاً لقبول الحضارة الغربية بصورة مدروسة .وبالتالي تورط المجتمع التقليدي بأزمة مضاعفة.من جهة أخرى، كان هناك من يتصور بأن الأزمة قابلة للحلّ من خلال قبول الحضارة الغربية بجميع أبعادها ومتطلباتها ومستلزماتها، بما في ذلك ثقافة الحداثة. فالحداثة في نظر مفكري هذه الفئة، تعتبر أبرز مراحل تكامل حياة البشرية وتاريخها، ويتحقق

---

[1] محمد عابد الجابري،" إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990، ص 22-23.

التقدم والتحرر والسعادة بقبولها. وبالتالي لابدّ من تعبيد الطريق لقدومها واستقرارها، والعمل على إزالة العقبات الّتي تعترض طريقها. وفي هذا المجال كانوا يعتقدون بأن التراث عقبة مهمة في طريق الحداثة. وعليه لابدّ من التهيّؤ لاستقبال الضيف القادم، وذلك بمحاربة التراث والقضاء عليه.

وللأسف أن الكثيرين من السطحيين الّذين بهرهم الكم الهائل من الانجازات الظاهرية، والمدهشة بالطبع، للغرب، آمنوا بذلك. وان حقيقة ما ظهر في مجتمعاتنا تحت لافتة التنوير الفكري أو الوعي الثقافي، كان في الكثير من الأحيان وليد هذا التصور. بيد أن حصيلة فكر وسلوك هذه الفئة لم تحلّ معضلة من معضلات المجتمعات المستعصية على الحلّ، بل وزادت من مشقة العمل ووعورة الطريق:

أ: إن النظرة الظاهرية والسطحية لهؤلاء، سدت المنافذ في وجه التأمل والتمعن في أسس الحضارة الغربية وثقافتها، وقد أعاقت التصورات الواهمة الوعي السليم للعلاقة بين التراث والحداثة.

ب: إن هؤلاء بتحقيرهم للتراث واستهزائهم به بدلاً من تحليله ونقده، تجاهلوا نفوذه المتأصل في أوساط الناس في أحسن الأحوال، وعجزوا عملياً عن أداء أي دور يذكر أمام الواقع الماثل في المجتمع، ولم يتمكنوا في أي وقت من الحصول على موطئ قدم لهم في أوساط مجتمع يعي التراث ويأنس به، وفشلوا في العثور على لغة مشتركة للأحاسيس والمشاعر، فمضوا في عزلة مؤلمة دون أن يكون لخطابهم أي أثر يذكر في المجتمع. بل الأسوأ من ذلك، إنهم تعلقوا ـ بدافع المحافظة على بقائهم ـ بأذيال الحكومات المستبدة، أو أمسوا عملياً، وعن وعي في الكثير من المواقف، منفذين لتطلعات الغرب الاستعمارية في بلدانهم.إن هاتين الإجابتين، مهما كان الدافع لطرحهما، ونظراً لغربتهما عن الواقع، لن يكون لهما أي تأثير يذكر عملياً، سوى زيادة قلق العقول واضطرابها أكثر فأكثر، وتشديد الأزمة، وزيادة استحكام الطريق المغلق.ففي عالم الواقع ليس بوسع إصدار الفتاوى والأحلام الوردية الحؤول دون نفوذ الحضارة الغربية وثقافتها إلى المجتمع. كما ليس بمقدور المنشورات والخطابات عزل التراث عن المجتمع. إن حياة الإنسان عرضه للتغيير والتحول دائماً، كما أن عناصر التغيير أيضاً ليست جميعاً طوع إرادة الإنسان. الشيء المهم هو بأي فهم وتدبير نتمكن من الحضور الفاعل والواعي في عملية التغيير، والتعامل مع الأحداث بيقظة ووعي بدلاً من الاستسلام الأعمى لها.إضافة إلى أسلوبي الحل المقترحَين هذين، كانت هناك إجابة أخرى أثارها بعض المفكرين الخبراء الّذين يعيشون هاجس التفكير في مصير شعوبهم، في البلدان الّتي ننتمي إليها، يمكن أن نذكرها تحت عنوان عام رغم الاختلافات الموجودة بينها، وهو: الحركة الإصلاحية أو المذهب الإصلاحي.

ورغم أن آمالاً كبيرة بمستقبل أفضل، تعقد على التيار الإصلاحي الّذي تمتد سابقته التاريخية في بلداننا إلى ما يزيد على قرن كامل، إلاّ أن الحقيقة هي أن هذا التيار كان قد ابتلي في أغلب الأحيان بالتيه والاضطراب أيضاً نتيجة لتأثير الأزمة العميقة والواسعة الّتي عصفت بحياتنا الفكرية والاجتماعية.[1]

2-1-تعريف الحداثة: أ-التعريف اللغوي:فابن منظور في لسان العرب نراه يقول:حدث: الحديث: نقيض القديم..والحدوث: نقيض القدمة.. فهو مُحدث وحديث..وحدث الشيء يحدث: حدوثاً وحداثة.ورجل حدث السن وحديثها: بيّن الحداثة والحدوثة. وفي قاموس المنجد في اللغة: الحداثة من الأمر: أوله وابتداؤه.والحداثة لغويا في مراجع أخرى هي مصدر فعل حَدَثَ يَحْدُثُ، ووصف لما هو حديث، ويمكن أن ترد في سياق يفيد ما اسْتُحدث، أو ما جَدَّ من تطور، كما تفيد العصرنة، والانسجام مع مستجدات العصر الحديث، وتُطلق كلمة (حديث) على ما هو جديد، وما لم يكن موجودا من قبل، وقد ورد في فتاوى ابن تيمية أن الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن، وأما المحدثات التي قال عنها الرسول)ص(بأن »كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار« فهي المحدثات في الدين، وذلك بإحداث بدعة لم يشرعها الله، وكلمة (حداثي) يوصف بها ما ينسب للعصر الجديد، وكلمة الحداثة في اللغة العربية تقابل (Modernity) في اللغة الإنجليزية، و(Modernité) في اللغة الفرنسية، والأصل اللاتيني للكلمة هو(Modernus،de modo)) بمعنى حدث مؤخرا [2].

ب-التعريف الاصطلاحي:أما في المفهوم الحالي فإن الحداثة تعني: ديناميكية اجتماعية تستفيد من الموروث الإيجابي كله وتحاول توظيفه في حركة مستمرة لتطوير المجتمع بكل فئاته وطبقاته ومناطقه وقواه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والإدارية والعسكرية وغيرها.

فمفهوم الحداثة أو التحديث الشمولي للمجتمع يحمل في طياته لذة التجديد الدائم انطلاقاً من العناصر الإيجابية والفاعلة في المجتمع نفسه، لذا لا يمكن للحداثة أن تكون تقليداً أو استعارة من الغير لكنها وفي الوقت نفسه لا يمكن أن تكون انغلاقاً على الذات ورفضاً للآخر تحت ستار الحفاظ على نقاوة الهوية والأصالة..أما المفهوم الاصطلاحي لكلمة الحداثة فهو ذو حمولة فلسفية وإيديولوجية، ترتكز على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة تاريخية معينة، في حيز جغرافي محدد، ويتعلق الأمر بالتحولات السياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية والحضارية التي عرفتها أوربا الغربية، في مرحلة زمانية لا تتفق الآراء على تحديدها بالضبط، وتمتد على الأرجح بين بداية القرن السادس عشر والقرن العشرين. وحسب

---

[1] محمد خاتمي ،إشكالية التنمية بين الحداثة والتراث، 30 أبريل 2010 من الموقع الإلكتروني: http://www.alwihdah.com/issues/development/2010-04-26-2062.htm

[2] Dictionnaire International des Termes littéraires، Mode article،Modernité/Modernity، (http://www.ditl.info/art/definition.php، terme=2976.

القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية، فإن وصف حديث (moderne) بدأ يستعمل في المحادثة الفرنسية في القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر، ويعتبر (Marshall Berman) أن الحداثة استنادا للتجربة الأوربية تشمل الفترة الزمنية من أوائل القرن السادس عشر، حتى القرن العشرين، ويقسمها إلى ثلاثة مراحل، الأولى من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يجربون الحياة الحديثة؛ والثانية تبدأ في تسعينات القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وجمهورها الثوري الذي تعمق إحساسه في القرن التاسع عشر بأنه يعيش في عالم حديث، يختلف تماما عن عوالم سابقة، ليست حديثة إطلاقا؛ والمرحلة الثالثة تبدأ في القرن العشرين، حيث تبدأ عملية التحديث تتسع لتشمل العالم كله[1].

ج-التعريف العام: عادة إشكالية التعريف تعتريها الالتباسات والاختلافات، وذلك أمر طبيعي كونها تقارب من ذهنيات مختلفة ومن مدارس وإيديولوجيات متعددة. يرى آرون ريمون " أن ثمة تحديدا واحدا اليوم، هو الشائع والبديهي، يتناول الحداثة بوصفها عملية محققة تساعد على تنظيم الإنتاج عقلانيا، وذلك في سبيل إنتاجية تبلغ حدها الأقصى" [2] وفي معرض تعريفه للحداثة يتحدث جان بودريار قائلا" ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب.[3] أما الدكتور سبيلا فيعتبرها " فكرة تؤشر على وقائع وإحداث، وعلى سيرورة تاريخية ضخمة، وعلى دينامية سوسيولوجية لها مساراتها ونواميسها ومحدداتها وتفاعلاتها الداخلية "[4]ويمكن إجمال التعريفات التي تطرقت لموضوع الحداثة في كونها تعكس بأكملها التحول الهائل الذي غزا مجال الفكر والتقنية والمعرفة بصفة عامة.

2-ماهية الحداثة: تميز الثقافة الغربية بين مصطلحين هماmodernité : و modernismeتتم ترجمة كل منها إلى اللغة العربية بمصطلح الحداثة الذي يختلف عن التحديث .modernisation ويتفق كل من معجم لوروبير والموسوعة الفرنسية العالمية يونيفارساليس على تعريف modernité بأنها خاصية لكل ما هو حديث، في مجال الفن خاصة. كما يتفقان على تعريف modernisme بأنه الميل إلى البحث عن الحديث بكل السبل والتشبث به. ويضيفان إلى هذا المصطلح الأخير سياقا دينيا فيعرفانه بأنه حركة مسيحية مطالبة بتحديث المعتقدات والعقائد التقليدية بما يتناسب مع التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس[5].والواقع أن مصطلح modernisme يعد أكثر ارتباطا بالجانب الديني، وإن كانت دلالته قد اتسعت لتشمل مجالات أخرى، كما أنه يعد أحدث ميلادا من مصطلح modernitéذي الدلالة الأوسع والأشمل. فموسوعة يونيفارساليس تشير إلى أن مصطلح modernismeقد ظهر لأول مرة في إيطاليا سنة 1904 ليشير إلى ما كانت ترى فيه الكنيسة الكاثوليكية مبالغات يحاول الحداثيون المسيحيون إدخالها إلى الكنيسة، إذ أصدر البابا العاشر في هذا السياق رسالة سنة 1907 حول ما سماه بمذاهب الحداثيين، فأصبح هذا المصطلح يطلق على كل العمليات التجديدية التي شهدها الفكر المسيحي مستفيدا من إنجازات العلوم المختلفة في إعادة قراءة النصوص الدينية وتأويلها. أما مصطلح modernité فيعود تاريخ ظهوره بأوربا –بمعناه الدال على التحول- إلى القرن السابع عشر، وإن كانت دلالته لم تكتمل إلا خلال القرن التاسع عشر ليتم إغناء هذه الدلالة منذ النصف الثاني من القرن العشرين .غير أن البوادر الأولى للحداثة تعود إلى حركات الإصلاح الديني والصراع بين أنصار القديم وأنصار الجديد خلال القرن السادس عشر.

2-1-الحداثة في المجال العربي: يكاد الباحثون يجمعون على حقيقتين تخصان الحداثة في نسختها العربية :أولاهما أن هذا المصطلح قد دخل إلى مجال التداول في الفكر العربي بتأثير من الحداثة الغربية، وثانيتهما أن هذا الدخول قد بدأ منذ النصف الثاني من القرن العشرين. فمحمد شكري عياد يذكر أن تأثيرات الحرب العالمية الثانية وما نتج عنها من تطورات عالمية أدت إلى ظهور جماعات من اليهود والأجانب في مصر تحاول جمع شتاتها ليكون لها مكان داخل هذه التطورات، ومن أولى هذه الجماعات: جماعة الفن والحرية التي رفعت شعار تحرير الفن من الدين والوطن والجنس[6]. وقد ظهر هذا التأثير الغربي في أول مجلة عربية حداثية متخصصة في الشعر أصدرها يوسف الخال سنة 1957 هي مجلة شعر التي

---

[1] مارشال بيرمان، الحداثة أمس واليوم وغدا، ترجمة جابر عصفور، إبداع،9،4، أبريل 1991، ص 29.

[2] إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، "تحولات وانقلاب الحداثة"، دفاتر فلسفية، دار يوش شيغان ودار توبقال للنشر، 1996، ص19.

[3] ترجمة د. محمد سبيلا ،إشكاليات الفكر المعاصر، سلسلة ضفاف ،العدد 15، ص189.

[4] محمد سبيلا،دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، 2003، ص 8

[5] أنظر "modernité "و "modernisme"في: dicorobert Inc; Montréal Canada 1993، le petit Robert وفي universalis،France 1997 ، (CD) encyclopeadia

[6] محمد شكري عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر 1998، ص ص 17-19.

تبنى فيها الأصوات الشعرية الحديثة، تماما مثلما فعل الشاعر إزراباوند في مجلته (الشعرية =بويتري). كما أن هزيمة 1967 كان لها تأثير في جيل الثورة الذي أصبح يرى في الحداثة الفنية سبيلا للخروج من ضياعه وإحباطه[1].

2-2-الحداثة في المجال العربي: أما من حيث الدلالة، فقد سار الحداثيون العرب على خطى أمثالهم الغربيين في إعطاء الحداثة بعدا فكريا وتجريدها من الجانبين الزمني والتقني، فتم التمييز بين الحديث والتحديث وبين الحداثة. يقول المفكر الجزائري الأصل محمد أركون: (الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة (...) أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (...) فالحداثة إذن غير التحديث.كما أن من الأمور التي يجب الإشارة إليها في هذا الجانب الدلالي هو أن تلقي الحداثيين العرب للمصطلح الغربي لم يأت مبنيا على أساس التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة، بل تم تلقي كلا المفهومين ضمن مصطلح واحد هو مصطلح الحداثة. لهذا جاءت الحداثة عندهم موسومة بكل السمات التي ميزت الحداثة وما بعد الحداثة الغربية من تمرد على القيم وإيمان بالتجريب والتجاوز المستمرين في كل مجالات الفكر والثقافة والفن ويمكننا أن نلمس تبنيا لهذه السمات المميزة للحداثة الغربية ولما بعد الحداثة في مجموعة من المجالات التي تناولتها الحداثة العربية تنظيرا وتطبيقا منها :اللغة والفكر والنص والفن والدين.ويقول هشام جعيط أن الحداثة بنية جديدة دخلت فيها الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة، في رقعة معينة، ويقصد أوربا الغربية، وأخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة ؛ ويعتبر المؤرخ البريطاني (أرنولد توينبي) أن الحداثة بدأت عام 1875، وشهدت الفترة المتراوحة بين عامي 1910 و1950 ذِرْوَة الحداثة، لتبدأ بعد ذلك حقبة أخرى هي ما بعد الحداثة[2]، ويرى هشام شرابي أن الحداثة تشير إلى الفترة المعروفة بعصر الحداثة والتنوير في أوربا، بدءًا من نهاية القرن الثامن عشر، إلى منتصف القرن العشرين، لتأتي بعد ذلك مرحلة ما بعد الحداثة، من منتصف القرن العشرين، وخاصة منذ السبعينات [3]، ويرى محمد سبيلا أن الدلالة التاريخية للحداثة تشير إلى فترة مرجعية في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. وإلى جانب البعدين التاريخي والجغرافي للمفهوم الاصطلاحي للحداثة، هناك البعد الفلسفي والثقافي والحضاري، الذي يوجد أيضا خلاف بين المفكرين والباحثين في تحديده، بل إنه يتعذر العثور ضمن المراجع التي تتناول موضوع الحداثة على تعريف كنهها بشكل واضح وشامل، وإن كان هناك تركيز على التعارض مع التقليد، وإضفاء نزعة عقلانية على حياة الإنسان، واعتماد العلمانية؛ فيقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر(Jean Budrillard) إن الحداثة «صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، وجميع الثقافات السابقة، أو التقليدية» [4]؛ ووصف Alain Touraine) (الحداثة بأنها «ثورة الإنسان المتنور ضد التقليد، وتقديس المجتمع، وخضوع العقل لقانون الطبيعة.. والحداثة في مفهومها الغربي هي نتاج العقل نفسه» [5]؛ وترى الباحثة الفرنسية (دانيال هير فيوليجيه) من خلال دراستها للعلاقة المتشابكة بين الحداثة والدين والعلمانية، أن الحداثة مسار تاريخي طويل، للتحرر من عقال الدين والارتكاز على العقل والعلم [6]؛ ويرى (Hbermas) أن الحداثة لا يمكنها ولا تقبل استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، فهي تستخرج بالضرورة معياريتها من ذاتها، وبالتالي تكون الحداثة بمثابة انبثاق وضع جديد، شبهه (Hegel) بالشروق الرائع للشمس، المقترن بفلسفة الأنوار، وبالثورة الفرنسية، وهو ما يميز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السابقة لها، ومن ناحية أخرى ترتبط الحداثة بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغير واستشراف آفاق مستقبلية واعدة، ويقول محمد سبيلا أن مصطلح الحداثة « يشير إلى بنية فلسفية وفكرية تمثلت في الغرب في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي، التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا، حيث نشأت العلوم التقنية الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة، والنزوعات الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة» ؛ ويركز الحبيب الجنحاني على النزعتين العلمانية والإنسانية حيث يلخص الأهداف والأسس النظرية للحداثة، «التي لا تتغير ولو تغيرت التطبيقات في عالم الممارسة، بأنها: الانتقال من التمركز حول الكنيسة والسلطان، إلى التمركز حول الإنسان والدستور». وقد أورد طه عبد الرحمان عدة تعاريف وُضعت للحداثة من طرف مفكرين غربيين، « فمنهم من قال إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قال إنها ممارسة السيادة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان، وهناك من يرى أنها قطع الصلة بالتراث، أو يقول إنها طلب الجديد، أو يقول إنها محو القداسة من العالم، أو يصفها بالتعقيل والعقلنة، أو يقول إنها الديمقراطية أو حقوق الإنسان، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية »، ويضيف طه عبد الرحمان « أن هذه التعاريف بما فيها من تناقض، ونظرتها للحداثة بطرف ناقص، تقع في تهويل الحداثة، وتجعلها في

---

[1] محمد أركون، الإسلام والحداثة، لندن، 1990، ص355.

[2] إبراهيم غرايبة، الحداثة الغربية مطلب أم تحد؟، حصة تلفزيونية،وجهات نظر في موقع الجزيرة على شبكة الإنترنيت، في 13 سبتمبر2003

[3] هشام شرابي، مجلة المستقبل العربي، عدد 175، شتنبر 1993، ص 29.

[4] عن أحمد الحذيري، الحداثة بين الإتباع والإبداع، الفكر العربي المعاصر،العدد 72 . 73، يناير . فبراير 1990، ص 123.

[5] Glossaire، Dominique Wolton، terme modernité ،10 http://www.wolton.cnrs.fr/_modernité.htm

[6] ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية، على شبكة الإنترنت، ص 5.

تناقض مع ما قامت عليه لأول الأمر»؛ ويضيف أنه لو وُضع تعريف جامع للحداثة لقيل إنها الإبداع الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع. وصاغ فتحي التريكي تعريفا واسعا للحداثة، حيث يقول بأنها « مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر، متجاوزة التقاليد المكبلة، ومحررة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة، مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل » [1]. وبعد استعراض عيينات من التعاريف التي تتمحور حول ماهية الحداثة لغة واصطلاحا، تجدر الإشارة إلى أن المفهوم اللغوي لكلمة الحداثة وجد في إطار تعبيرات اللغة عن الواقع الذي يعيشه الإنسان، وهو يستمر باستمرارها، أما المفهوم الاصطلاحي لنفس الكلمة، فإنه يبقى محصورا في نظرة فلسفية خاصة ووضعية معينة، في مكان وزمان محددين، والمدلول الاصطلاحي لا يسحب الكلمة من التداول اللغوي العادي، مما يفسر الاستعمال المتزايد لكلمة الحداثة بمفهومها الواسع. وقد عرف رولان بارت الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه فيقول: " في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة، وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيق بعض الناس منبهرا بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا ".

ويتابع الدكتور هدارة قائلا: كما يصفها بعض الباحثين الغربيين " بأنها زلزلة حضارية عنيفة، وانقلاب ثقافي شامل، وأنها جعلت الإنسان الغربي يشك في حضارته بأكملها، ويرفض حتى أرسخ معتقداته الموروثة " [2].

2-3-مفهوم الحداثة العربية حداثة بلا جذور: يقول الدكتور كريم الوائلي في معرض حديث له عن الحداثة العربية وإذا كانت الحداثة الغربية تعكس « معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد: معارضة للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية بمبادئها العقلانية والنفعية، وتصورها لفكرة التقدم »فإن الحداثة العربية المعاصرة لم تشهد هذا كله ،ويصر أنصارها على أن هناك تطورا وتغيرا في الشعر العربي يضارع شعر الحداثة الأوربية ويماثله، على الرغم من أن المجتمع العربي لم يشهد تحولات تماثل التحولات الكائنة في الغرب « فليس في المجتمع العربي حداثة علمية. وحداثة التغيرات الثورية الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، هامشية لم تلامس البنى العميقة، لكن مع ذلك، وتلك هي المفارقة، هناك حداثة شعرية عربية، وتبدو هذه المفارقة كبيرة حين نلاحظ أن الحداثة الشعرية في المجتمع العربي تكاد تضارع في بعض وجوهها الحداثة الشعرية الغربية، ومن الطريف في هذا الصدد أن حداثة العلم متقدمة على حداثة الشعر، بينما نرى، على العكس ،أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية ـ الثورية » ويضيف أيضا وإذا كانت الحداثة العربية المعاصرة فهمت حداثة الآخر فهما سطحيا وشكليا، فإنها في الوقت نفسه مغتربة عن الواقع الاجتماعي العربي ومتعالية عليه، فلقد قدم الحداثيون العرب نصوصا تعكس واقعا مختلفا ومتغايرا، إذ كيف يتسنى وجود حداثة للشعر العربي ولا وجود لحداثة في العلم أو في المجتمع أو في الاقتصاد، ترى هل كان الأدب العربي الحديث يعبر حقا في إنجازاته الحداثية عن الفكر العربي والواقع العربي والمشكلات العربية، أم انه يعبر عن الآخر، إن الآخر ـ كما يقول أدونيس ـ « يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله اليوم فكريا وحياتيا، يجيئنا من هذا الغرب، أما فيما يتصل بالناحية الحياتية فليس عندنا ما نحسن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب، وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب، فإننا نفكر بـ » لغة « الغرب: نظريات، ومفهومات، ومناهج تفكير، ومذاهب أدبية... الخ، ابتكرها هي أيضا، الغرب. الرأسمالية، الاشتراكية، الديمقراطية، الجمهورية، الليبرالية، الحرية، الماركسية، الشيوعية، القومية...الخ / المنطق، الديالكتيك، العقلانية... الخ / الواقعية، الرومانطيقية، الرمزية، السريالية " [3].

3-مُقومات الحداثة: إذا كانت معظم التعاريف المتعلقة بالمضمون الاصطلاحي للحداثة، وفق ما تقدم، غير دقيقة، ويقتصر كل منها على الإشارة لجانب أو جوانب معينة، فإنه يمكن استجلاء هذا المضمون بكيفية أشمل من خلال بيان أهم المقومات والعناصر التي ترتكز عليها الحداثة، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

1) **العلمانية:** من المرتكزات الأولية والأساسية التي قامت عليها الحداثة، الثورة على الكنيسة، والدعوة إلى التحرر الفكري من سيطرتها، ومن النفوذ الواسع الذي كان يتمتع به رجال الدين، واحتكارهم للعلم والمعرفة، وإقامة أنفسهم وسطاء بين الله والناس، فيكفرونهم، ويحرمونهم من الجنة، وكأنهم يمتلكون مفاتيحها، ويقبلون توبتهم، ويمنحونهم صكوك الغفران، وكان رد الفعل هو مناهضة المفكرين لوصاية رجال الدين على العقول، وتحكمهم في الفكر، ودعوتهم لترك العلاقة بين الله والناس مباشرة وبدون وساطة، فهو وحده الذي يحكم بالحرمان من الجنة، أو يقبل الغفران، ويذهب البعض إلى القول بأن هذا التوجه كان متأثرا بما كان شائعا بين العلماء والمتعلمين في أوربا من المعارف الإسلامية، ومن تعاليم القرآن

[1] فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، دار الفكر، 2003، ص: 313.

[2] مسعد محمد زياد، الحداثة مفهومها،من الموقع الإلكتروني:info@drmosad.com

[3] مفهوم الحداثة بلا جذور، http://www.wata.cc/forums/showthread.php?

الكريم، ومن كتابات المفكرين والفلاسفة المسلمين. وبعد مراحل من تطور الفكر الفلسفي في الغرب، أصبحت الثورة المعلنة على الكنيسة ورجال الكهنوت، ثورة على الدين نفسه، ومن هنا جاءت مقولة (نيتشه) الشهيرة: «قد مات الإله» وأضحى تنظيم شؤون المجتمع وأفراده لا علاقة له بالدين، وراج شعار «الإنسان يصنع تاريخه». وهذا التطور الحاصل في موقف العلمانية من الدين، قد يكون هو سبب اختلاف الناس في فهم كنهها، وفي موقفهم منها، لأنها إذا كانت تقول بإزالة وساطة الكنيسة ورجال الدين لتبقى علاقة الناس بربهم مباشرة، ورفع الوصاية عن عقل الإنسان وحرية تفكيره، فهي بهذا الموقف لا تلغي الدين، وإنما تصحح مفاهيم لا يقبلها العقل، وبهذا المعنى لا يوجد في العلمانية ما يدعو لرفضها من طرف المتدينين، أو التحفظ منها، وخاصة المسلمين منهم، لما ينطوي عليه المعنى المذكور من انسجام مع تعاليم الإسلام، أما إذا أُخذت العلمانية على معنى إلغاء الدين، وإنكار وجود الله، فإنه من البديهي أن تكون مرفوضة من طرف معتنقي جميع الديانات، وليس من قبل المسلمين وحدهم، علما بأن المناطق التي شهدت ميلاد الحداثة، لم يختف منها الدين.

2) **العقلانية:** ويقصد بالعقلانية احتكام الإنسان إلى العقل، في كل ما يحيط به، وفي وجوده وحياته وعلاقاته، فلا يقبل إلا ما يقبله عقله، ويرفض ما لا يقبله، وبالتالي يكون العقل هو أداة الحكم على كل شيء، ووسيلة لسبر أغوار مختلف الظواهر، وإدراك كنهها، وهناك مدارس فلسفية، ومذاهب فكرية عقلانية متعددة، لا مجال لاستعراضها هنا، غير أنه لابد من الإشارة إلى DESCARTES René- (1596/ 1650) الذي يعد مؤسسا للعقلانية الحديثة، ويعتبر العقل هو قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، والعقلانية هي أن يطبق الفكر تطبيقا حسنا، وضمانة ذلك تتمثل في المنهج الديكارتي المعروف، والذي يرتكز على الشك المنهجي، أو الشك العقلي، الذي يرمي إلى تحرير العقل من كل حكم مسبق، ومن أي سلطة مرجعية، ويؤدي إلى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية [1]. ويعتبر الفلاسفة الذين حملوا لواء التنوير، أن للبشرية تطورا مرحليا يصبغ تاريخها الطويل، وأن تحررها وانعتاقها سيكون نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي، ورفض لكل حكم مسبق، ولكل سلطان مهيمن [2]. ويلح (Touraine Alain) على الارتباط الوثيق بين الحداثة والعقلانية، ويقول« أن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على تاريخ تقدم العقل، الذي هو أيضا تقدم الحرية والسعادة، وتاريخ هدم المعتقدات، والانتماءات والثقافات التقليدية، وإنما أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية، إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني، يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر، وإدارة الأشياء، فالحداثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضا المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية، من أجل تحقيق التجرد من كل تحديد للغايات النهائية». وإذا كانت العقلانية الغربية قد خرجت عن طوعها في كثير من المجالات، فسخرت العلم والتكنولوجيا في إنتاج وسائل الدمار، وتنويع وتطوير أدائها في تقتيل الأفراد، وإبادة الجماعات، وتخريب العمران، فإن رد الفعل الإنساني والحداثي في ذات الوقت، هو التمرد على هذا التتويج غير العقلاني لهرم «العقلانية الحديثة»، لأن إعمال العقل لا يمكن إلا أن يكون في خدمة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وسعادة الشعوب التي لا تتحقق إلا في ظل السلام والعدل.

3) **اعتماد العلم ومناهجه:** ويعني ذلك بصفة خاصة الابتعاد عن الغيبيات، والأخذ بالمنطق العلمي الذي لا يُقر إلا بما تُثبته التجارب العلمية، وبذلك أصبح الإنسان سيد مصيره، وصانع تاريخه، وسادت العقلانية المادية، التي تعطي للإنسان وما يتوفر عليه من قدرات، قيمة مركزية في الكون، وترتكز هذه النظرة على النتائج الباهرة للتقدم العلمي والتكنولوجي منذ أن تحرر العقل الأوربي من قيود الكنيسة، وانطلاقه في فضاء رحب لارتياد المعرفة، وسبر أغوار العلوم، واستكشاف أسرار الكون دون حواجز.

4) **الإيمان بفكرة التقدم:** ويعني ذلك التسليم بجدلية التغير والتحول، وسير الإنسانية المتواصل إلى الأمام، وانتقالها المتواتر من عصر إلى آخر أكثر تقدما من سابقه، مما يجعل الحاضر دائما أفضل من الماضي، والمستقبل أفضل من الحاضر، على خلاف النظرة التي كانت سائدة في زمن ما قبل الحداثة، حيث كان الناس يمجدون الماضي لدرجة التقديس، ويحنون إلى الأيام التي تُصورها مخيلتهم على أنها كانت سعيدة (Good old days).

ولفكرة التقدم ارتباط وثيق بفكرة التطور، فبعد أن كان عقل الإنسان ينظر إلى بعض الأفكار والمبادئ والإيديولوجيات على أنها حقائق أزلية ثابتة لا تتغير، وسماها بعض الفلاسفة بالجواهر، وجاء بعد ذلك تصور عقلي جديد يؤمن بالتطور، وتم الانتقال من مرحلة التفكير المطلق، إلى مرحلة التفكير النسبي، الذي ينظر إلى كل شيء على أنه متغير ونسبي.

5) **الحرية الفردية:** وتعني تحرر الفرد من كل القيود التي تعطل قدراته الذاتية في البحث عن أنجع السبل لتحقيق ما يطمح إليه من تطور، أو تحول دون تلبيته لرغباته، أو تمنعه من الوصول إلى السعادة وفق تصوره الخاص، ويمتزج هذا المفهوم بمقاصد المذهب الليبرالي الذي يعتبر الحرية هي الغاية الأولى والرئيسية التي يتطلع إليها الفرد بطبيعته، ويركز على أهمية الفرد الذي هو غاية بذاته، وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة

[1] فتحي التريكي،مرجع سابق،ص 209.

[2] رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،2003، ص 35.

والاستبداد، سواء كان مصدرها الدولة وأجهزتها، أو النظام الاجتماعي وما يشمله من تقاليد وأعراف؛ والليبرالية كما يقول عبد الله العروي «تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه».

وقد قام الفكر والنظام السياسي والاجتماعي الغربي، خاصة بعد الثورة الفرنسية، (1789) على أساس مفهوم تقديس الفردية (Individualism) وذلك بضمان حرية الفرد في سعيه لتحقيق مصالحه بغض النظر عن الوسائل التي يعتمدها من أجل ذلك.

6) الديمقراطية الليبرالية: وتتجلى الحداثة السياسية في اعتماد النظام الديمقراطي الليبرالي، الذي يقوم على التعددية الحزبية، وحرية الانتماء السياسي والنقابي، وحرية الصحافة، وتداول الحكم من طرف التيارات السياسية المعبرة عن توجهات الرأي العام المتباينة، والتي تتنافس باجتهاداتها وبرامجها، وتحتكم لصناديق الاقتراع التي يرجح من خلالها الناخبون هذا الاتجاه أو ذاك، وتكون هذه الإرادة هي مناط السلطة ومصدر الشرعية، وعلى أساسها فإن الأغلبية التي تفرزها الانتخابات الحرة، تزاول الحكم، وتخضع للمراقبة والمساءلة الشعبية من خلال المؤسسات التمثيلية، ومن خلال وسائل الإعلام الحرة. ولا مجال للحديث عن الحداثة السياسية في ظل الديمقراطية المزيفة، أو الموجهة، والتي تكون فيها الواجهات الشكلية للديمقراطية مجرد ستار لممارسة الحكم الفردي المطلق.

7) احترام حقوق الإنسان: والمقصود بذلك احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية الكرامة الإنسانية المتأصلة في طبيعة الكائن البشري، وفق المعايير الكونية التي أقرتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وتقع مسؤولية ذلك على السلطات العمومية، وعلى الجماعات والهيئات، وعلى الأفراد كذلك، مما يقتضي وجود ضمانات تشريعية وعملية لحماية الحقوق والحريات الأساسية للإنسان من الانتهاك، ووجود ثقافة لدى مختلف مكونات المجتمع تجعل احترام حقوق الإنسان من مميزات ذلك المجتمع.

4-من(الحداثة) إلى (ما بعد الحداثة): إن الحداثة إذا كانت قد اقترنت بانتشار فلسفة الأنوار في الغرب، فهي محصلة لسياق التطور التاريخي الغربي، وبالتالي فهي وريثة تراكمات حقب زمنية مختلفة، ترجع إلى العصور القديمة، والحضارة اليونانية، ثم عصر النهضة والأنوار، لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كثف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها النزعة الإنسانية، لتتجه هذه النزعة إلى أخذ السمة الكونية، ليس لمزاياها التقدمية فقط، وإنما لتداخل عدة اعتبارات وعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية [1].

غير أن الحداثة في إطارها المنوه عنه، لم تكن بمثابة صيغة نهائية لصورة المجتمعات التي نشأت فيها، حيث برزت أفكار ونظريات تتحدث عن مرحلة جديدة يُطلق عليها (ما بعد الحداثة Postmodernité)، وهي المرحلة التي تتجلى من خلال النظرة النقدية لما آلت إليه الأوضاع في المجتمعات الغربية، وبروز نزعة تعيد التفكير الغربي إلى مساءلة الأسس والمقومات التي أنبنى عليها، فقامت فلسفة ما بعد الحداثة على انقراض القيم التي أسستها الحداثة، كفكرة التقدم والحقوق، ومحاولة ملء الفراغ الناتج عن ذلك بقيم برغماتية ترتكز على منطق السوق والتجارة، وتعتمد مقياس قيمة التبادل كنموذج أوحد للتواصل البشري، لدرجة أن الأفراد في المجتمع الغربي أصبحوا يمثلون ذرات مستقلة لا تربطها إلا علاقة الحاجة والمصلحة، وكأن هناك انتصارا للفرد على المجموعة أو الجماعة، وكأن الحرية الفردية هي المجال الذي تمتد ضمنه جميع الأفعال والقيم، من أبسطها إلى أعقدها [2].

وبينما يعتبر بعض الفلاسفة، أن ما بعد الحداثة تعني فترة زمنية جديدة، جاءت على أنقاض فترة الحداثة، التي وهنت واعترتها عدة أزمات، وانهارت ركائزها الفكرية، مثل (نتشه)؛ يرى البعض الآخر مثل (فرنسوا ليوتار) أن هذه الفترة التاريخية التي يُطلق عليها ما بعد الحداثة، لا تعدو أن تكون الطابع الأفضل للحداثة التي تزعم أنها عوضتها؛ ويعبر عن نفس هذا التوجه الأخير بصيغة مغايرة (هابرماس) الذي يرى أن الحداثة أنجزت مجتمعها، وعلينا أن نقرأ مكامن الضعف ضمن مشروعها نفسه، الذي هو الضامن الوحيد لتجاوز ما خلفته من أخطاء لصيرورتها التاريخية، ومن هذا المنظور يعود (هابرماس) لقراءة الحداثة في ضوء ما يسميه بالعقلانية التواصلية من أجل ترسيخ الحداثة السياسية القائمة على تعميق الديمقراطية وحقوق الإنسان [3]. ويرى (آلان تورين) أنه يمكن تجنب الوقوع في براثن شبح تخيلي يدعى (ما بعد الحداثة) في حالة العثور على تعريف جديد للحداثة، وعلى تأويل للتاريخ الحديث، الذي قُصر في الغالب على صعود العقل والدنيوية، وتماهت الحداثة مع منطق السلطة، وحصل انفصال متزايد بين العالم الموضوعي الذي خلقه العقل المنسجم مع قوانين الطبيعة، وبين عالم الذاتية أو الفردية والحرية الشخصية [4].

ويقول (جان فرنسوا ليوتار) بأن عجز الحداثة يكمن في فكرة التقدم الكلاسيكية، التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى، أو بتعبير (فوكو) التاريخ الصقيل المتسق، الذي يسير في نفس السياق، ويتجلى العجز في سقوط النظريات الكبرى، لعدم

---

[1] رضوان جودة زيادة، مرجع سابق ،ص 32.

[2] فتحي التريكي، مرجع سابق ،ص311.

[3] رضوان جودة زيادة، مرجع سابق ،ص 82.

[4] آلان تورين، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ترجمة: صياح الجهيم، دمشق، 1998، ج2، ص 9.

قدرتها على القراءة الصحيحة للعالم، فهي بعد ادعائها بكونها قادرة على تقديم التفسير الكلي للمجتمع والظواهر، جاءت مرحلة نهاية الإيديولوجيات، وعقم مسار التاريخ كما تتصوره الحداثة؛ وهنا يأتي تيار ما بعد الحداثة ليعلن عن بدء عملية إعادة تقويم إيجابية تم ترويضها وتنويعها [(1)]. ومن الغريب أن المفكرين الذين حملوا لواء نقد الحداثة، لم يولوا أهمية لجانب يشكل في اعتقادنا بقعة سوداء في مسار الحداثة، ويتمثل في ظاهرة ممارسة العنف في مواجهة الشعوب المستضعفة، واستعمار بلدانها، ونهب خيراتها، وإخضاعها للتبعية السياسية والثقافية والاقتصادية، وارتكاب جرائم بدافع عنصري ضد اليهود، ثم محاولة «إصلاح» هذا الخطأ التاريخي بجريمة أفظع، وهي تفويت أرض فلسطين لإقامة دولة للمهاجرين اليهود من مختلف بلدان العالم، وتشريد الشعب الفلسطيني، والتنكر لحقوقه الوطنية المشروعة، الأمر الذي أصبحت معه قيم القوة والهيمنة هي الطابع المميز لمرحلة ما بعد الحداثة.

4-1-التحديث أو الحداثة المتجددة: وأمام التحولات السريعة والعميقة، التي يشهدها العالم منذ أواخر القرن العشرين، يصبح تعبير (ما بعد الحداثة) موضع سؤال عريض، لأن المنطق الذي يسير وفقه تطور البشرية، يرفض كل القوالب الجاهزة، ولا يخضع للتنميط المحدد من قبل، ويتخذ أبعادا متعددة، ولا ينحصر فيما هو إيجابي، ولا يسير في اتجاه أحادي، ولا يتجه بصفة حتمية أو أوتوماتيكية إلى الأمام ونحو الأفضل، وبالتالي هل يمكن ل (ما بعد الحداثة) أن تستوعب كل ما يجري من تغييرات وتطورات، تشمل الأفكار والعلوم والتكنولوجيا، وتنعكس على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؟ وهل يمكن في إطار التحقيب الزمني أن نتحدث عن (ما بعد ما بعد الحداثة)؟ وهنا تبدو وجاهة الفكرة القائلة بأنه يمكن الاستغناء عن (ما بعد الحداثة)، وذلك بإعادة قراءة الحداثة نفسها، وتحديد نقائصها ومواطن الضعف فيها، وإخضاعها للتطور المستمر، الذي يجعلها قادرة على استيعاب الجديد، ومواكبة التحولات، ولا تبقى سجينة حقبة معينة، ولا تنحصر في أفكار نهائية؛ وهناك من حاول أن يعطي لمصطلح ما بعد الحداثة مضمونا مرنا، فيقول بأنه تهذيب للحداثة وتليين لها، بعد أن اعتراها الجفاف، فقست وأصابت البشرية بكثير من الكوارث الطبيعية والإنسانية، وكانت عاملا وراء الحروب والنزاعات العالمية والمحلية، وفي تلويث البيئة، وانتشار المجاعات والأمراض، بسبب خلوها من الروح، مما يجعلها في حاجة إلى تطعيم ماديتها القاسية، بقدر من المعنويات والروحانيات لتكتسب جانبا إنسانيا، يخفف من فرديتها، وجمودها، وأنساقها المغلقة. وللخروج من حالة السكون إلى الحركية، لا مناص من استعمال مصطلح آخر وهو (التحديث)، الذي عرفه قاموس(Le Robert) بأنه: « العملية التي يتم من خلالها التنظيم وفقا للحاجيات والإمكانيات الحديثة »، وفي علم الاجتماع يفهم التحديث وفق نظرية النشوء والارتقاء، كمسار لتحول المجتمعات نحو العصر الصناعي، كمرحلة ضرورية ولا غنى عنها لولوج التنمية الاقتصادية والديمقراطية والازدهار [(2)]. وحدد فتحي التريكي مفهوم التحديث في «مجموعة العمليات التراكمية، التي توجه المجتمع نحو المزيد من الإنماء والتطور والتقدم، ويكون ذلك اقتصاديا بتعبئة الموارد والثروات، وتطوير قوى الإنتاج، وسياسيا ببلورة دولة المؤسسات، القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعيا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية»[(3)]. وبالتالي يمكن القول بأن مفهوم (الحداثة Modernité)يقابل الخاصية الأولى المتعلقة بالبنية، ومفهوم (التحديث Modernisation)يقابل الخاصية الثانية المتعلقة بالسياق، ومفهوم النزعة (الحداثية Modernism) يقابل الخاصية الثالثة المتعلقة بالوعي » [(4)]، وكما يقول هشام شرابي فإن الحداثة والنزعة الحداثية، أي بنية المجتمع الحديث، ووعيه لذاته، ترتكزان على عملية التحديث، أي على جدلية التغير والتحول.

4-2-الحداثة ونزعة الهيمنة الغربية: هناك اتجاه ينظر إلى الحداثة باعتبارها ظاهرة مرتبطة بالغرب، الذي أصبح بعد التطورات التي شهدها العالم منذ الربع الأخير من القرن العشرين، هو المركز الجاذب والمحدد للشكل » النهائي« للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأفضل لحياة الإنسان؛ وفي هذا السياق يرى (فرنسيس فوكوياما) أن الصراع الدولي الذي كان يتجسد في المرحلة السابقة بين قطبين، قد حسم لصالح القطب الغربي، بعد حصول ما يشبه الإجماع حول الديمقراطية الليبرالية كأصلح نظام للحكم، وأن منطق العلوم الطبيعية الحديثة، يفرض على العالم تطورا شاملا يتجه نحو الرأسمالية والسوق الحرة، وهو الشكل الذي يحدد من خلاله (فوكوياما) نهاية التاريخ. ويقسم (صموئيل هنتنجتون) العالم إلى قسمين: الغرب من جهة، وبقية العالم من جهة أخرى، ويعتبر أن هناك نزوعا عالميا نحو الغرب، بل يقول أن الحداثة تعني في واقع الأمر الغرب، وكأنهما كلمتان مترادفتان، وبالتالي يكون التوجه نحو الحداثة هو (التغريب)؛ ويذهب الكاتب الجامايكي (نايبول) إلى أبعد من ذلك، حيث يعتبر أن "الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس« أي أنها الحالة الطبيعية بالنسبة لحياة الإنسان، والخروج عنها لا

---

[1] أنظر رضوان جودة زيادة،مرجع سبق ذكره، ص ص 26 و27، وكذلك فتحي التريكي، مرجع سبق ذكره،ص215

[2] http://www.wolton.cnrs.fr/glossaire/fr_modernisation.htm

[3] فتحي التريكي، مرجع سبق ذكره ،ص 214

[4] نايف العجلوني، الحداثة والحداثية المصطلح والمفهوم، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد 14، العدد 2، 1996 ،الأردن، عن موقع مرايا في شبكة الأنترنيت، في 10 .7 .2003 www.maraya.com

يكون إلا من قبيل الشذوذ ! وقد يكون مثل هذا المنطق هو المرتكز الفكري الذي تستند عليه نزعة الهيمنة السائدة لدى الغرب، والتي تعبر عنها بشكل واضح الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت تبيح لنفسها التدخل العسكري، ولو خارج إطار الشرعية الدولية، لاحتلال الدول التي تعتبرها متمردة على الغرب، لتجعل منها دولا ديمقراطية وحديثة وفق التصور الغربي الأمريكي، ولا يقتصر هدف هذه الذريعة التي تغلف السياسة الخارجية الأمريكية على فرض التغريب، أو (الأمركة) بوصف أدق، وإنما هناك أهداف أخرى من أهمها تأمين استمرار الرفاهية والقوة والتفوق، بوضع اليد على منابع الثروات الطبيعية الموجودة في العالم الثالث الضعيف، المغلوب على أمره، والذي ليس من حقه وفق نزعة الهيمنة إلا أن يكون تابعا! وبذلك يتناقض هذا الاتجاه مع قيم الحداثة التي لا تتنكر للاختلاف، وتقول بالتعدد، والديمقراطية، والنسبية، والحرية، وحقوق الإنسان، وكرامة الشعوب، وسيادة الدول... ومن المؤكد أن محاولة الولايات المتحدة قيادة العالم الغربي في هذا الاتجاه لا تخدم الحداثة، لأنه لا يمكن بمنطق القوة والسيطرة والإخضاع تهييئ المناخ الملائم لقيام مجتمعات حداثية، ولا يمكن بهذا المنطق إلا هدم الأسس التي يمكن أن تنبني عليها حداثة إنسانية كونية.

4-3-الحداثة ليست حكرا على أمم دون أخرى: وإذا كنا لا ننازع في أن الحداثة بالمفهوم الذي تحدثنا عنه، نشأت وأعطت ثمارها في الغرب، فإن هذا لا يعني أن باقي مناطق العالم لم تعرف الحداثة، أو أنها غير مؤهلة لذلك، أو لم تكن لها أي مساهمة، لأن العقل الذي هو مفتاح الحداثة لا تملكه شعوب دون أخرى، ولم ينشأ في حضارة دون غيرها، كما أن الحداثة لم تأت من فراغ، وإنما بنيت وتشكلت مختلف مجالاتها من التراكمات العلمية والمعرفية التي هي من إنتاج علماء ومفكرين ينتمون لحضارات متعددة، وعصور متعاقبة. ومن المعلوم أن قنوات الاتصال الثقافي بين العالم الإسلامي والغرب في المرحلة الممتدة من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر، ساهمت بكيفية مباشرة في حركة الإصلاح الديني التي عرفتها أوربا كخطوة أساسية نحو الحداثة، حيث برز تيار لمواجهة نفوذ الكنيسة، ورجال الدين من الكهنوت، الذين كانوا يحتكرون العلم والمعرفة، ويفرضون وصايتهم على العقول، ويقومون بالوساطة بين الله والبشر، ويمنحون وفق تقديرهم ومزاجهم صكوك الغفران، فجاءت حركة الإصلاح الديني لمناهضة هذه التقاليد والطقوس، والدعوة إلى ترك علاقة الإنسان بربه مفتوحة ومباشرة، مما يفيد أن تلك الحركة الإصلاحية استفادت وتأثرت بالثقافة الإسلامية من خلال الاطلاع على ترجمة القرءان الكريم، والتعرف على أحكامه التي لا تعطي أي امتياز لأحد على أحد إلا بالتقوى، ولا حكم على تصرفات وأعمال الناس إلا لله وحده، هو الذي يغفر لمن يشاء، ولا وساطة في ذلك بينه وبين أي فرد من بني الإنسان. وقد كان لحصيلة الإنتاج الفكري والعطاء العلمي، لمفكرين وعلماء مسلمين أمثال الكندي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، والبيروني، وابن الهيثم، وغيرهم كثير، تأثيرا كبيرا في الثقافة الغربية بصفة عامة، وفي صقل العقل العلمي بوجه خاص [1]. وحتى في عصرنا الحاضر توجد الكثير من الكفاءات والعقول التي هاجرت من العالم العربي والإسلامي، إلى دول أوربا الغربية وأمريكا، وتساهم بفعالية في تقدمها العلمي والتكنولوجي، وبالتالي فإن الطاقة العقلية، وقدرة الإنسان على الخلق والإبداع والابتكار، ليست من مميزات أمم أو شعوب دون أخرى، وإن ظروف صقل العقل، وتفجير طاقاته، وفتح آفاق الإبداع والمساهمة في التحديث أمامه هي التي تختلف، حيث يمكن أن تشوبها الكوابح والعوائق المكبلة والمحبطة، أو تتخللها الحوافز والدوافع المشجعة، وهذه الفوارق هي التي تؤدي إلى تقدم بعض الأمم وتخلف أخرى، فكلما تهيأت الظروف والحوافز المناسبة لتفجير الطاقات العقلية للإنسان، كلما ساعد ذلك على تحقيق التقدم المستمر، وحينما تتضافر عوامل الكبت والإحباط، والانغلاق، فإن الأمم التي تعاني من ذلك، يتعثر سيرها، أو لا تراوح مكانها، وتبدو مع الزمن أكثر تخلفا إذا كان الآخرون يتقدمون، ويسيرون بخطوات سريعة.

4-5-التحولات المكوّنة للحداثة: سوف نبدأ الحديث في وصف مرحلة ما قبل الحداثة منذ الفترة التي سبقت هذه التحولات وذلك لغرض التوضيح والإفهام، لنركز أولاً على المرجعية الدينية والتي كانت هي المرجعية الأصل في قيادة المجتمع والتحكم بعلاقاته المختلفة، فالكنيسة كانت المفسر الوحيدة للدين والمعرفة وهي بلا مراء ظل الله في الأرض، تتدخل في صياغة كل شيء من عقود الزواج إلى عقود التجارة إلى الزراعة إلى التربية والتعليم، وقد تعدت سلطة الكنيسة المجتمع فهي سلطة حتى على الملوك والأمراء الذين وافقوا على هذا التسلط نتيجة لما حبتْهم به الكنيسة، فالحكم من الرب لإشباع مطامح الجنس البشري، فصارت طاعة الرب هي طاعة الملك والأمير وحكم الأخير هو حكم الرب، والكنيسة هي الرب أو من يمثله على الأرض، وفي الجانب الاقتصادي كان نظام الإقطاع هو النظام المسيطر في المجتمع وقد وجدت الكنيسة في هذا النظام خير سندٍ لها، فتحالفت الكنيسة مع الإقطاع، ونتيجة لهذا التحالف تم إلغاء دور الإنسان في الحياة وتهميش فعاليته فغدا الدين حِكْراً على رجال الدين من القساوسة والرهبان الذين جعلوا من علم اللاهوت "عِلماً للعلوم، وجعلوا من جميع المعارف الممكنة استقالات للعلم الوحيد – اللاهوت". وكانت علاقة السيّد بالعبد هي العلاقة البارزة في ذلك المجتمع في ظل الفلسفة القياسية الأرسطية الصادرة عن انطباعات شخصية عُرضة لشتى الأوهام، فالقياس لا يساعد على الكشف عن الحقائق بل هو عملية عقيمة تعمل على تثبيت وتوطيد دعائم أفكارٍ موجودة من قبل.من هنا نستطيع أن نقول أن هذه الصورة التي كانت عليها المجتمعات الأوروبية في فترة ما قبل الحداثة (الكنيسة، الإقطاع، الفلسفة

[1] أنظر ناصر الدين الأسد، مرجع سابق ،ص 4، وكذلك فتحي التريكي، مرجع سابق ،ص212

القياسية) هي الأمور التي كانت تتحكم بالفرد الأوروبي والتي كرست نفسها لإلغاء الفردية وتهميش الذات، وإذا تعمّقنا أكثر في الطبيعة الاجتماعية لمجتمعات ما قبل الحداثة نرى كم كانت هذه المجتمعات تعيش حياةً أسطورية تعتمد على اللاعقل وتعتقد بالأساطير والسحر، وتؤمن بأن ما تعانيه من شقاء وبؤس هو قدر عليها ولا تملك لذلك شيء.والآن عند حديثنا عن الحداثة ندرك أننا نتحدث عن هذه الفلسفة ليس بصفتها "مرجعية فكرية تفرض نفسها عن مجتمعات العالم المختلفة لتشكل تحدياً جديداً لها" فحركة الحداثة هي حركة فكرية حاولت تبديل المرجعيات القديمة (الكنيسة – الإقطاع- فلسفات التثبيت) بمرجعيات من شأنها أن تعزز قيمة الفرد في المجتمع وتشجعه على التفكير الحر والإبداع "وما إن انتصف القرن الخامس عشر حتى كانت الفلسفية الاسمية قد نضجت في انجلترا وفرنسا، وقضت على جهود المدرسيين في إقامة فلسفة تتفق مع الدين، كما وجهت ضربات قاصمة إلى العلم الطبيعي الأرسطي بجامعة باريس في القرن السادس عشر، وظاهرت الأمراء في تمردهم على السلطة البابوية" ومن ثم جاءت حركة الإصلاح الديني والتي كانت بمثابة العودة إلى الخلف لأنها تتعامل مع الدين، فهي كما يصفها باسم خريسان "ثورة للاهوت المعقلن ضد لاهوت الكنيسة المعتقل للعقل" ليصبح كل إنسان يملك الحق في قراءة الدين وتفسيره، وبهذا ربط بعض الأدباء (نشأة التأويلية) إلى هذه الفترة التي حاول فيها الفرد الأوروبي تأويل الكتب المقدسة بعيداً عن سلطة الدين، ذلك التأويل الذي يتوافق مع فكرة الفردية عُرفت هذه الحركة باسم (الحركة البروتستانتية) والتي طغى عليها الجانب العقلي الذي تزامن مع الفلسفات العقلية في تلك الفترة والتي سيأتي على شيء منها نظراً لأهمية الأصل الفلسفي للحضارة الغربية، فالمذهب الرومانسي الذي رفع شعاراتٍ عدة يمجد فيه الذاتية على أصعدة مختلفة فعلى الصعيد الاقتصادي رفعتْ البرجوازية شعارها المعروف)دعْهُ يفعل.. دعْهُ يمرُّ) وعلى الصعيد الأدبي رفعتْ شعار (دَعْهُ يُعبّر عن ذاتِهِ). ومن ثم أصبح العقل والمعرفة هما مصدر المعرفة وهذا لا يعني بالطبع إلغاء الفكر الكنسي الديني، فلا يصح بوجه من الوجوه أن نسقط الفكر الكنسي نهائياً بعد أن كان المحرك الوحيد والأساس، ولكن نستطيع القول بأن الفكر الكنسي قد تراجع إلى مرتبة تلي العقل والتجربة؛ لذلك وُجد منهجان في الفكر، المنهج التجريبي الذي جاء به بيكن والمنهج العقلي لديكارت. فبيكن كما يقول فؤاد زكريا "كان أول وأجرأ من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية."

4-6-الحداثة وقليلٌ مما بعدها: لم تحاول هذه الورقة أن تقوم بما لم يقم به الأوائل من قريب أم من بعيد، ولم تحاول أيضاً أن تتخطى ما يقوم به الأوائل في جوانبٍ من هذا الدرس عصية تماماً، نعتقد أن الابتعاد عنها والنظر إليها من خلال صفاتها أخلق بالدرس العلمي، ومن هذه المسائل مسألة تعريف الحداثة التي لا يكاد يجمع على تعريفها اثنان، ورأت الورقة أن مجرد إلقاء الضوء على بعض تلك الملامح المكونة للحداثة أمرٌ يوحي بمعناها بشكل أفضل من محاولة القبض عليها ضمن حدود تعريف معين.إذاً نحن الآن أمام ما بعد الحداثة والذي ظهرت تيارات هذا الفكر (تنقد وتفند إطار فكر التنوير والمحورية الغربية، ورفضوا القول بالنزعة الكلية وإنّما قالوا بالنسبية الثقافية) أما تحديد الفترة الزمنية التي خرجت فيها المجتمعات الأوروبية في الحداثة إلى ما بعدها فهي مسألة أقرب إلى الخوض في محامه لا طائل منها، فلا أعتقد أن مثل هذا الأمر في تحديد فترة زمنية لظهور حركة ما تحديداً دقيقاً يصل عند بعض الباحثين إلى تحديد الساعة والدقيقة!! أمرٌ علمي يشجعه البحث العلمي، فهذا تشارلز جانكس "يحدد النهاية الرمزية للحداثة والانتقال إلى ما بعد الحداثة، عند الساعة الثالثة والدقيقة الثانية والثلاثين من بعد ظهر 15 تموز/ يوليو1972م عندما جرى نسف مبنى بريت – إيغو لسكن ذوي الدخل المحدود في سانت لويس " لذلك سنحاول تجاوزاً أن نتلمس بداية حركة ما بعد الحداثة عند نيتشه الذي أعلن موت الإله، والذي قصد به كل الأفكار العالمية والعالم المتسامي وهو بهذا ألغى حتى ظلال الإله التي أبقت عليه الحداثة من خلال مركزية (العقل – الأنا)، فموت الإله عند نيتشه هو موت العالم المتسامي، ولو أن الحداثة قد وفت بما وعدت به من عالم مترفٍ وسعيدٍ وآمن لما كان لما بعد الحداثة من قدرة على الظهور، ولكن ما جاءت به الحداثة هو "عدد أكبر من الضحايا والجنود القتلى ومن المواطنين المغتالين والمدنيين المقتولين برداً ومن السجناء السياسيين واللاجئين" هذا من جهة ومن جهات أخرى حدث نفس الخلل في الحياة الاقتصادية والمعلومات التي رأى في تدفقها مطاع الصفدي أنه "لم يسهمْ في الكشف عن الحقيقة بقدر ما أصبح ذاته حجاباً لها."بعد هذه المقدمة التي قرأنا فيها بعض التحولات المكونة للحداثة وتعرفنا على الجوانب الفلسفية للحداثة وما بعدها في مكان نشوبها في الغرب نطلق من خلال ذلك إلى الحداثة في العالم العربي وتبيان كثير من الأزمات والإشكاليات في الحداثة العربية. [1]

ثانيا: التراث والحداثة وإشكاليات التواصل الحضاري (دراسة وصفية تحليلية):

1-**إشكالية التراث والحداثة:**عقبة معرفيّة رئيسة في الفكر العربي لم يكن لإشكالية التراث _الحداثة أن ترسم المشهد الثقافي في الكتابة العربية الراهنة لو لم تكن في الأصل تطبع الفكر العربي بطابعها المنهجي الخاص. لا يقتصر نظام المواقف والعادات الذهنية على نموذج واحد من نماذج الكتابة العربية؛ ففي تنوع الأفكار واختلاف صورها وأشكالها، تعمل الإشكالية وتوجّه الأبحاث والدراسات في مجمل الميادين كافة. وحتى الوقت الحاضر، لم يتمّ وعي إشكالية التراث _الحداثة بوصفها عقبة معرفيّة رئيسة في الفكر العربي، ولا يوجد بحث واحد أو دراسة واحدة أو مقالة واحدة أو كتاب واحد بالعربية يتفلّت من هذه الإشكالية ويتحرّر منها ويبتعد عنها ويكشف النقاب عن حقيقتها ويلقي الأضواء العلمية عليها. ما

[1] الفارس أحمد عطا، الحداثة في العالم العربي (دراسة في عالمية الحداثة المقدمة) http://kenanaonline.com/users/alfaresmido/posts/198640

هو موجود في الكتابة العربية بالفعل، دعوات قليلة جداً ونادرة إلى تجنب الانزلاق نحو هذه الثنائية أو تلك؛ فقد يقف أحد الباحثين أو الدارسين أو المفكرين العرب موقفاً نقدياً من ثنائية الشورى _الديمقراطية على سبيل المثال، أو من ثنائية العلمانية _ الدين، أو من ثنائية التاريخي _ اللا تاريخي... إلخ، ولكن هذا الموقف النقدي لا يحول دون أن يتبنّى الباحث أو الدارس أو المفكر العربي نفسه، وفي موقفه النقدي عينه، القسمة الثنائية بين تراث وحداثة على سبيل المثال، أو بين فكر تاريخي وفكر تقليدي، أو بين مثقف فكر تاريخي وإيديولوجي فكر تقليدي... إلخ؛ ونكتشف في نهاية الأمر أن هذا الباحث أو الدارس أو المفكر وقف موقفاً نقدياً من ثنائية في ذاتها، ولم يقف موقفاً نقدياً من منطق القسمة الثنائية بوصفه عقبة معرفيّة رئيسة في الفكر العربي.وإذا شئنا أن نضع ترسيمة منهجية موجزة، كان لنا أن نميّز بين ثلاثة أصعدة نظرية: صعيد الأحادية البنيوية، صعيد الخصوصية البنيوية، صعيد التعدد البنيوي، وعلى كل صعيد من هذه الأصعدة، نشهد انزلاقاً منهجياً خاصاً؛ وفي تقاطع الانزلاقات المنهجية، مع أصعدتها النظرية، يقوم وينهض منطق القسمة الثنائية بين تراث وحداثة.

1-1-صعيد الأحادية البنيوية: يتكرّر في ثنائية الكتابة العربية منهج تتعدد أشكال العبارة عنه ويضرب جذوره في نمط محدد من المقاربات يكون موضوع البحث منتهياً عنده قبل أن يبدأ بحث الموضوع بالفعل، ذلك أن الباحثين والمفكرين العرب يضمرون ويعلنون نظرة إلى الأحادية البنيوية العربية تجمّدها في صورة جوهر سابق على الوجود، أو في صورة نموذج مجرد يتصف بالغيبية ويرتكز إلى "أمرٍ ما" خفي يشكل المرجع الضمني للأحادية البنيوية المجتمعية؛ ولابدّ من أن يأتي يوم تعود فيه الأحادية البنيوية إلى وحدتها النقية، الصافية، البريئة الحيادية، المنسجمة والمتوحدة.لا تنفرد هذه النظرة المنهجية، كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، بالتيار الفكري القومي العربي وإنما تتعدّاه إلى تيارات فكرية أخرى تبدو، في الشكل، على النقيض منه، فالمنهج الذي يتملّكه هاجس التأكيد على وحدة الأحادية، والمنهج الذي يتملكه هاجس التأكيد على العقبات التي تنتصب في وجه وحدة الأحادية، والمنهج الذي لا يرى سوى مجتمعات نقيضة للمجتمع العام...كل هذه المناهج تقف على الأرضية المنهجية ذاتها ويجمع مُتفرقها نوعٌ من المعالجات يضرب جذوره في تربة الوحدة البديهية. حتى عندما تتجه الرؤية إلى العقبات التي تنتصب في وجه الأحادية، فإن منطق الفهم يبقى نفسه؛ وهو لا يتجاوز ما يحول دون عودة الأحادية إلى وحدتها البديهية المفترضة.وفي هذا السياق المنهجي، أن يقال على سبيل المثال إن لبنان بلد عربي وأن تُقَدّم المؤشرات المجتمعية الملموسة التي تثبت هذا القول ،في مقابل هذه النظرة المنهجية، ترتسم معالم نظرة منهجية مختلفة تتخذ من "بناء الأحادية البنيوية المجتمعية "عنواناً رئيساً لها. وهي تفترض انتقال السؤال المنهجي من: هل توجد أحادية بنيوية مجتمعية؟. إلى: كيف تُبنى الأحادية البنيوية المجتمعية؟. ما هي الوجهة في بنائها؟. ما هو المشروع الذي يتصورها بشكل مختلف؟. وما هي طبيعة المشاريع المنتجة لجميع أشكال الوحدة أو التفتت (توحيد، تفتيت، تفتيت تحت عنوان التوحيد، تفتيت وتوحيد...إلخ)؟. وفي إطار هذه الأسئلة فقط يمكن لدراسة الأحادية البنيوية المجتمعية أن تمتلك قاعدة منهجية لا تستنفدها ولا تأخذ فيها أو تنال منها الإجابة عن سؤال غير مطروح لسببين: تعدّد المقاييس التي يمكن الركون إليها لتصنيف الأحاديات البنيوية المجتمعية، من جهة ووجود مقاييس عدة يمكن استخدامها، من جهة أخرى.

في النتيجة، إننا نجد وحدة الأحادية وتخلعها وتفككها وتفتتها في اللحظة النظرية نفسها. أما وضع وجهة النظر المرغوبة في موقع التفتيش الدائم والدؤوب عن مؤشرات تنفي، أو تؤكّد، وحدة الأحادية البنيوية، فلا بدّ من أن يدفع بها إلى الحائط المنهجي المسدود، لوجود نوعي المؤشرات المجتمعية، المؤيّد منها والمخالف.

1-2-صعيد الخصوصية البنيوية: يشكل التخلّع والتفكّك والتفتت سمة بنيوية من سمات الأحادية البنيوية المجتمعية الواحدة. وفي هذه الحال، يعني التخلّع تخلّعاً بنيوياً في معنى أنه يدل على طبيعة بنيوية مجتمعية خاصة ومتميّزة، وقنوات بنيوية مجتمعية خاصة ومتميّزة. وتقوم هذه الفكرة المنهجية على وعي التمييز بين الملموس المجتمعي العيني، حيث تتعدّد الروابط وتتشابك العلاقات إلى درجة يصعب حصرها، وبين خط الانتظام البنيوي، حيث تفترض المعالجة تجريداً يتجاوز مجرد ملاحظة الوقائع المجتمعية وتصنيفها وإعلان درجة التكرار والتواتر فيها.لقد أفضت بنا هذه الفكرة المنهجية المهمة إلى التشديد على الفرق بين الهامشية البنيوية الدالة على طبيعة معيّنة لممارسة الدولة سلطتها الفاعلة على كل القطاعات المجتمعية، وبين الهامشية في معنى بقاء الدولة على هامش المجتمع أو على الهامش؛ فقد استحال على الدولة القائمة السيطرة على المجتمع من دون إشراك القسم الأعظم منه في الحكم، وجرى هذا الإشراك تبعاً للنمط الذي نعرفه، أي التحاق مفاتيح المؤسسات المجتمعية بها. وإذا كانت العلاقات المجتمعية هي السدّ الذي ينتصب في وجه الدولة فإنها في الوقت نفسه مرتكز هذه السلطة ومدخلها إلى المجتمع. وبهذا المعنى، ينبغي النظر إلى الدولة في وجهها المتعارض والمتناقض حيث تنهض السلطة على الرأس. ولكن بنية الرأس تتوالد إلى داخل يصمد أمام التفكيك صعوداً عاتياً، وإن أمكن إلحاقه بجهاز سيطرة فوقي أو رأسي أو خارجي. ما نقوله لا يتعارض على الإطلاق مع أهمية وعي التخلّع البنيوي بين الدولة والمجتمع، أي مع أهمية وعي التمييز بين المنطقين الخاصّين بالدولة والمجتمع؛ وهما منطقان متميّزان، بل متعارضان في كثير من الأحيان؛ وإنما، الأكثر أهمية، ألا يؤدي هذا الوعي إلى اعتبار الدولة جسماً غريباً عن المجتمع، أو اعتبارها شيئاً معطى يعود إلى أحادية بنيوية مجتمعية غير الأحادية البنيوية التي تمارس الدولة فيها سلطتها. في مقابل وعي التمييز بين الملموس العيني وبين التميّز البنيوي، يتبين لنا الالتباس الذي يعتور الكتابة العربية. ويتجلّى هذا الالتباس في

شكلين منهجيين أساسيين على الأقل: فمن جهة، يوازي التخلّع البنيوي ويساوي ظرفاً يقع خارج البنية؛ ومن جهة أخرى، يوازي التخلّع البنيوي، ويساوي أحاديات بنيوية مختلفة ومتباينة. مثلما يجدر بنا أن ننتظر أو نتوقع، ينفرد الشكل المنهجي الأول بالتيار الفكري العربي القومي وحده؛ في حين يختصّ الشكل المنهجي الثاني بالتيارات الفكرية العربية جميعها.ينهض النموذج الإسلامي على معطى بديهي يتخذ شكل المعادلة القائلة بأن الشعب المسلم ينبغي أن تحكمه دولة مسلمة. تصاحب تلك المعادلة لازمة بديهية بدورها تعتبر أن الدولة القائمة ليست إسلامية. كيلا تكون الدولة الحالية إسلامية، ينبغي منحها هويّة مغايرة تبتعد عن الإسلام قدر الإمكان. وبما أن الواقع المجتمعي والعربي هو واقع مسلم، فيجدر بهذه الهوية أن تكتسب شرعيتها من واقع مجتمعي آخر. وفي هذا الضوء، تمسي الدولة المحلية "دولة حديثة تقوم على مبادئ الليبرالية الأوروبية وتبني أجهزتها الإيديولوجية والإدارية على النمط الغربي. وهي دولة تمسك بها نخبة بيروقراطية أو تكنوقراطية أو عسكرية". ومن هذا المنظار، يعيش نموذج الكتابة العربية الإسلامي تحت وطأة انقسام حاد وعام بين مجالين متنافرين، هما: المجتمع الأهلي والدولة. وهو يفترض أن الدولة شيء معطى ينتمي إلى مجتمع آخر غير المجتمع المحلي، بدل أن تتمحور القضايا حول ممارسة الدولة سلطتها ومحتوى هذه السلطة وطبيعتها، يرتسم الحاجز المعرفي ويعلو في وجه الفهم. فالدولة القائمة جسم غريب معروفة هويته ومعروف مصدره. وتصل الأمور في نهاية المطاف إلى "انقطاع الدولة وطبقتها الحاكمة التي تملك إعداداً غربياً في ثقافتها وتقاليدها، الأمر الذي يسهل تحديد الخصم، ليس بصفته يملك السلطة ويمارسها، ولكن لأنه يتمسك بثقافة غربية مغايرة ومعادية"... وفي وجه هذا التحديد، لن نقف مطولاً عند مفاهيم "الليبرالية الأوروبية" و"الأجهزة الإيديولوجية على النمط الغربي " و"البيروقراطية" و"التكنوقراطية" فكلّها مفاهيم يدفع تفحصها في العمق إلى خروجها المحتوم من دائرة تحديد الدولة المحلية. وما يستوقفنا بالفعل هو بطاقة الهوية التي خصّصت الدولة بها: "دولة حديثة على النمط الغربي". فما هو المغزى الدقيق لاختيار هذه الهوية؟. ونحن نعلم أن هذا التعبير يشير إلى الدولة الرأسمالية الغربية، فهل دولنا رأسمالية حديثة على النمط الغربي؟ ولماذا المداورة وعدم الإعلان الصريح عن المضمون البنيوي لسمة الحداثة في الدولة؟. لسبب بسيط جداً هو، في رأينا، السبب نفسه الذي حول دون استصدار أية هوية محلية لها: أن تحرّض الهوية المقترحة على دراسة الدولة، مع احتمال أن يكون الإسلام بين مرتكزاتها الأساسية، وأن تكون أقرب إلى الإسلام منها إلى الرأسمالية الغربية؛ ولا يمكن التفلّت من المأزق المنهجي بالتشديد على أن الإسلام الرسمي ليس إسلاماً حقيقياً؛ لأننا في المقابل سوف نسارع إلى طرح السؤال حول المعايير التي يرتكز إليها التمييز بين إسلام حقيقي وإسلام آخر؛ وسوف نكتفي بأي معيار يقدم لنا، فهو يعالج البداهة كلها التي يتصف استخدام الإسلام بها في النموذج المحلي."ونمضي شوطاً أبعد إلى الأمام لنقول إن الباحثين والمفكرين العرب، في غالبيتهم الساحقة، لا ينجحون في تجنّب هذا الانزلاق المنهجي؛ وحتى الذين يأخذون على عاتقهم مهمة "كشف الإيديولوجيا العربية المعاصرة" أو "تجديد الفكر العربي"، لا يقومون بهذه المهمة من منظار وعي التمييز بين صعيد الملموس العيني وصعيد التميُّز البنيوي؛ فالعروي، على سبيل المثال، يمارس الانزلاق المنهجي بجدارة فائقة؛ وهو ينطلق من تشخيص معين يقوم على الخلط بين الصعيدين لينتهي إلى تشخيص معين يقوم بدوره على الخلط بينهما:إن هيكل مجتمعنا العربي، أي الاقتصاد، يوجد خارجه، فلا تعود بالضرورة في هذه الحال قطاعاته المختلفة إلى أساس مقبول لدى الجميع.. وضع تتخارج أجزاؤه مخارجة تامة. كل عنصر يردّ بنيته إلى عصر تاريخي مختلف، والدولة التي يفترض أن تكون آلية للتوحيد حسب نظرية الإسلام السياسية، هي نفسها مجتمع جزئي مستقل عما يخالفه ويزاحمه اقتصادياً وسياسياً.. بدلاً من أن نتحدث، كما نفعل عادة، عن سيولة البنى المجتمعية، ألا ينبغي أن نتحدث عن مدى حظها في الواقعية؟. نلاحظ في المجتمع حركتين تعملان باستمرار وتعاكس إحداهما الأخرى: حركة تجريد وتوحيد وحركة تجسيد وتمييز. أثناء فترة مدّ، ونعني تصاعد النضال السياسي، التعبئة لتحقيق المطالب، الحملة من أجل الاستقلال..، تتغلب الحركة التوحيدية التأليفية، وأثناء فترة جزر، ونعني كلال الجماهير، يأس الزعماء، فشل تحرّك، تتوقف عملية التوحيد بل تعود التنظيمات إلى سابق عهدها في التصلّب فترتبط في ما بينها "علاقات برانية"مثلما نرى ونشهد ونقرأ ونفهم، بدل أن يشكّل التخلّع البنيوي سمة بنيوية من سمات الأحادية البنيوية المجتمعية الواحدة، يندفع الاقتصاد عند عبد الله العروي خارج الأحادية البنيوية المجتمعية العربية، كما يندفع كل جزء من أجزاء الوضع خارج خط الانتظام البنيوية الذي يلمّ متفرق الأجزاء ويوحدها، ما يجعل الدولة تشكل مجتمعاً جزئياً مستقلاً عمّا عداه. كذلك، كما نرى ونشهد ونقرأ ونفهم، بدل التفتيش في الأحادية البنيوية المجتمعية عن محددات الوجهة التي تتخذها حركة التوحيد، أو حركة التقسيم، في الملموس العيني، تصبح الأحادية البنيوية المجتمعية نفسها عند العروي ظرفاً يتطابق ويتماثل مع فترة مدّ حركة التوحيد أو مع فترة جزرها.

1-3-صعيد التعدد البنيوي: إذا كان ازدواج التراث _الحداثة قائماً في الملموس العيني، أي وجود مسالك واتجاهات وقيم مجتمعية تقليدية وحديثة، فالثلاثية قائمة في الملموس المجتمعي العربي أيضاً، وكذلك الرباعية والخماسية.. إلخ. ومن هذا المنظار، كل التصنيفات صحيحة ما عدا التصنيف الذي يختزل الملموس المجتمعي إلى وجه واحد أو نوع واحد أو نمط واحد أو درجة واحدة. وهذا الاختزال غير صحيح طبعاً لأن الملموس المجتمعي العيني متنوع إلى حد بعيد. ويستتبع ذلك أن استخراج ازدواج التراث _الحداثة لا يحصل، ولا ينبغي أن يحصل، إلا بعد إلغائه من الذهن وليس قبل ذلك، أي يمكن استخراج ازدواج البنية وإنما من أحاديتها البنيوية. وفي الوقت نفسه يمكن استخراج ثلاثية البنية أو رباعيتها

أو خماسيتها من أحاديتها البنيوية أيضاً؛ والأحادية البنيوية المجتمعية هي التي نستخرج منها التعدد البنيوي. توجد إذن مرحلة أحادية البنية قبل مرحلة ازدواجها البنيوية أو ثلاثيتها البنيوية أو رباعيتها أو خماسيتها... إلخ. ولكن، كيف السبل إلى تلبية مقتضيين اثنين يبدوان في ظاهرهما متعارضين: أحادية البنية، من جهة، والازدواج البنيوي، من جهة أخرى؟. إننا نشدّد على تعبير "استخراج" لأن إلغاء الازدواج البنيوي واستخراجه يحصلان في اللحظة النظرية نفسها، أي يحصل استخراج الازدواج البنيوي على قاعدة وعي أحادية اللحظة النظرية نفسها، أي يحصل استخراج الازدواج البنيوي على قاعدة وعي أحادية البنية وعلى قاعدة تراكم معرفي معيّن حول هذه الأحادية موجود وحاضر في الذهن على الدوام.بالرغم من تركيز العديد من الدراسات على ضرورة تجنّب منزلق النظرة الثنائية، لأن نظرة كهذه تنكر بنية النظام الكلي التي تحدّد الازدواجية والتي تنتسب الأجزاء إليها، وبالرغم من تنوع الأفكار التي تحاول جاهدة تبيان الروابط بين الحديث والتقليدي، وعلى الطرف النقيض من هذه الفكرة المنهجية، ما يجري في الكتابة العربية ليس استخراجاً. إنّ ما يجري فيها حقاً هو اعتبار الازدواج البنيوي معطى محدّداً في الفكر بشكل مسبق. في هذا الضوء، تطغى في الكتابة العربية الفكرة الشائعة عن الازدواجية المجتمعية؛ ولا تقف هذه الفكرة عند حدود ملاحظة التفاوت في الملموس بل تشكل القاعدة لنظرية تحاول، على الوجه الآتي، كشف تركيب مجتمعاتنا العربية وطبيعة هذا التركيب: "وجود قطاعين اقتصاديين محليين واحد تقليدي والآخر رأسمالي حديث مع قوانين خاصة بكل منهما؛ فإلى جانب القطاع الرأسمالي الحديث يوجد قطاع ما قبل رأسمالي كبير نسبياً؛ وأن الاقتصاد ينطوي على قطاعين متضاربين كلياً،؛ وأن فروع الاقتصاد لم تتطور معاً في آن واحد بحيث ترتبط ويكمل بعضها البعض الآخر، بل تطوّرت بشكل غير متناسب على نحو صارخ بحيث إن بعض الفروع الاقتصادية نمت نمواً مفرطاً كأجسام غريبة معزولة عن الفروع الأخرى. حصول تضارب وتصادم نظام مجتمعي مستورد مع نظام مجتمعي محلي من طراز آخر. لما كان المجتمعان متعارضين جملة وتفصيلاً، فإن أياً منهما لا يصبح السائد أو المميّز للمجتمع كله. وهكذا ينتشر الكلام على "المجتمع العربي التقليدي" و"المجتمع العربي الحديث"؛ وكل واحد منهما يملك بنى ومقومات ونظام قيم ومسالك مختلفة عن الآخر،أكثر من ذلك، عندما لا تكون الحداثة مستخرجة من ذلك الخليط البنيوي الواحد المعقد والمتميّز الموجود في واقع مجتمعاتنا العربية ..وعندما لا يكون التقليد مستخرجاً من ذلك الخليط البنيوي الواحد المعقد والمتميّز الموجود في واقع مجتمعاتنا العربية.. لا يبقى من احتمال، في هذه الحال، إلاّ أن تكون الحداثة العربية الراهنة هي نفسها الحداثة الغربية، ولا يبقى أيضاً من احتمال إلاّ أن يكون التقليد العربي الراهن هو نفسه تقليد مجتمعاتنا العربية الماضية. " على هذه الشاكلة، يُحدّد النموذج الإسلامي من الكتابة العربية المجتمع العربي الحديث... ولا تغيّر في الأمر شيئاً يذكر حدة المواجهة التي يخوضها. فما يهمنا هنا هو النظرة المنهجية إلى الحداثة العربية ذاتها. إنها النظرة المنهجية نفسها والركائز المنهجية ذاتها التي وجدناها ماثلة في النموذج القومي من الكتابة العربية، والتي تقوم على الخلط بين وجهتي المقارنة وبالتالي على بداهة اعتبار الحداثة العربية بالذات. وتلك البداهة تقوم بدورها على اختزال تحديث المجتمع العربي إلى مظاهر الحياة المجتمعية العربية الحديثة، مما يؤدي إلى هيمنة الثنائية النظرية، ومما يتيح لنموذج التحديث الغربي كي يقدم نفسه على صورة نموذج عالمي، بديهي، وضعي، موضوعي، عقلاني للتحدث في العالم بأسره.وفي النتيجة، تجهل وجهة النظر التي تحكمها ثنائية المجتمع بنية الأحادية التي تنتسب الأجزاء إليها، أي البنية التي تحدّد الازدواجية. وإذا ما أبصرت وجهة النظر هذه أو تناولت أية بنية فإنها لن تكون، في أحسن الأحوال، أكثر من بنية بعض الأجزاء، في حين تفلت وحدة الأجزاء منها. وعلى هذا الأساس، نطرح الأسئلة التالية: هل يوجد في مجتمعاتنا العربية رسملة حديثة من جهة وتقليد من جهة أخرى؟. أم إن الواقع المجتمعي العربي استوعب الرسملة ومكوّناتها بقدر ما استوعبته مما أنتج بنية متميّزة حيث الحديث في التقليدي وحيث التقليدي في الحديث؟ أو، على الأصح، مما أنتج بنية متميّزة حيث لا حديث ولا تقليدي؟ وهل يجدي وينفع فهم ملموس مجتمعاتنا كسلسلة من الأفعال، يعود بعضها إلى المنطق التقليدي، ويعود بعضها الآخر إلى المنطق الحديث؟ أم أن كل سلوك عندنا هو مادة لقراءة تحمل في طياتها المنطقين معاً؟ أو، على الأصح، تحمل في طياتها منطقاً واحداً يمكن اعتباره النتيجة التي أدّى إليها تصادم المنطقين وتصالحهما في الوقت نفسه.ترتكز الأسئلة المطروحة إذن إلى منحى في الفهم والتحليل يفتش عن تميّز البنية المجتمعية الواحدة خارج مفاهيم وتعابير وأفكار من نوع التقليدي، الحديث، المجتمع المدني، المجتمع التقليدي، الانتماءات التقليدية، والانتماءات الحديثة... إلخ، إنه حقل منهجي مختلف، حيث لا تقليدي ولا حديث وحيث لا يقدم الواقع المجتمعي العربي تقليداً على حدة أو حداثة على حدة.

1-4-المعادلة الذهنية: تجتمع الانزلاقات المنهجية السابقة، مع أصعدتها النظرية، وتتقاطع كي تنتج وتعيد إنتاج معادلات ذهنية يقوم وينهض عليها منطق القسمة الثنائية في إشكالية التراث __ الحداثة.

1-4-1-المعادلة الذهنية الأولى: حين تغيب فكرة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية، وحين تطغى النظرة التي تعتبر الأحادية البنيوية المجتمعية معطى محدداً بشكل مسبق، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر. ويتمثّل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة هي إشكالية التراث __ الحداثة. مع غياب فكرة بناء الأحادية، ومع تجميد الأحادية البنيوية المجتمعية في صورة جوهر سابق على الوجود، يختفي كل مبرّر منطقي لوجود إشكالية خاصة بالأحادية يرتبط وجودها في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول قضايا البناء وأفكاره

ومفاهيمه وحدوده ووجهته وحصيلته البنيوية.مع تجميد الأحادية البنيوية المجتمعية في صور جوهرٍ سابق على الوجود، وتالياً، مع اعتبار هوية الحداثة العربية البنيوية نفسها هوية الحداثة الغربية البنيوية، يختفي كل مبرّر منطقي لوجود إشكالية خاصة بالحداثة يرتبط وجودها في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول هوية الحداثة العربية وطبيعتها البنيوية.عندما يكون الوضع كذلك، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر .ويتمثّل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة. أما حين تضرب النظرة المنهجية جذورها في فكرة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية، فان إشكالية التراث _الحداثة تختفي من الوجود المعرفي وتترك مكانها لثلاث إشكاليات دفعة واحدة.

1_إشكالية رئيسة هي إشكالية الأحادية البنيوية المجتمعية؛ فعلى الرغم من التوافق والاتفاق على الانطلاق من فكرة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية، لابدّ من أن تظهر في الفكر إشكالية التعارض والتباين والاختلاف حول قضايا هذا البناء وأفكاره ومفاهيمه وحدوده ووجهته وحصيلته البنيوية

2 _إشكالية متفرعة أولى هي إشكالية الحداثة؛ فلمجرد الانطلاق من فكرة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية، ولمجرد أن يدفع ذلك إلى اكتشاف الخصوصية البنيوية المتضمنة في الحداثة والمستمدة من وجهة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية العربية المعاصرة، ولمجرد إعلان عدم التماثل البنيوي بين الحداثة العربية والحداثة الغربية، لا بدّ من أن تظهر في الفكر إشكالية التعارض والتباين والاختلاف حول الطبيعة البنيوية الخاصة بالحداثة العربية ومعناها وحدودها وقضاياها

3 _إشكالية متفرعة ثانية هي إشكالية التراث؛ فلمجرد الانطلاق من فكرة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية، ولمجرد أن يدفع ذلك إلى اكتشاف الخصوصية البنيوية المتضمنة في الحداثة والمستمدة من وجهة بناء الأحادية البنيوية المجتمعية العربية المعاصرة، ولمجرد إعلان عدم التماثل البنيوي بين الاتجاهات السلوكية العربية التقليدية الراهنة والاتجاهات السلوكية الماضية، لابدّ من أن تظهر في الفكر إشكالية التعارض والتباين والاختلاف حول الطبيعة البنيوية الخاصة بالتقليد العربي الراهن ومعناه وحدوده وقضاياه.

ما يهمنا في هذه الإشكالية الثلاث أنها ترسم معالم استحالة منهجية يصطدم بها ازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة.

عندما توجد إشكالية خاصة بالحداثة، أي عندما يدور النقاش في الفكر حول معنى الحداثة العربية وحدودها وطبيعتها ومضمونها وقضاياها، يكون هذا النقاش يدور في الوقت نفسه حول حقيقة وجود التراث في الحداثة ومعنى هذا الوجود وحدوده ومضمونه وقضاياه، ومدى ما ينبيه التراث في الحداثة من طابع "تراثوي" بنيوي خاص، ومن خصوصية "تراثوية" بنيوية متميّزة.عندما توجد إشكالية خاصة بالتراث، أي عندما يدور النقاش في الفكر حول معنى التراث العربي وحدوده وطبيعته ومضمونه وقضاياه، يكون هذا النقاش يدور في الوقت نفسه حول حقيقة وجود الحداثة في التراث ومعنى هذا الوجود وحدوده ومضمونه وقضاياه، ومدى ما تبنيه الحداثة في التراث من طابع "حداثوي" بنيوية خاص، ومن خصوصية "حداثوية" بنيوية متميّزة. في تعابير أخرى، عندما تكون الحداثة هي الإشكالية، يكون النقاش يدور في الفكر حول مسألة المعاصرة، وهل تعني هذه المسألة تفحّص ما هو معاصر؟؛ أم أنها تعني ما فات وانقضى بقدر ما تعني ما هو معاصر؟؛ وهل تغلق المعاصر باب الحاضر على نفسها؟ وهل تشكّل المعاصرة بديهة؟ أم أنها صفة متنازع على طبيعتها البنيوية.؟؛ وهل التراث خارج الحداثة أم أنه داخلها؟عندما يكون الوضع كذلك، يختفي كل مبرر منطقي يسمح بازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة.

1-4-2-المعادلة الذهنية الثانية: حين يغيب وعي التمييز بين صعيد الملموس المجتمعي العيني وبين صعيد التميّز البنيوي، وحين يوازي التخلّع البنيوي ويساوي أحاديات بنيوية مختلفة ومتباينة، أو حين يوازي التخلّع البنيوي ويساوي ظرفاً يقع خارج البنية، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر. ويتمثّل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة هي إشكالية التراث _ الحداثة.لمجرد أن تؤدي ملاحظة التخلّع في الملموس المجتمعي العيني إلى إصدار الحكم بوجود أكثر من أحادية بنيوية مجتمعية، يختفي كل مبرر منطقي لوجود إشكالية خاصة بالأحادية يرتبط وجودها في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول هوية أحادية بنيوية مجتمعية واحدة تتصف بالتخلّع البنيوي.لمجرّد أن تؤدي ملاحظة تخلع الحداثة _ التقليد في الملموس العيني إلى إصدار الحكم بوجود أحاديتين بنيويتين، حديثة وتقليدية... ولمجرّد أن يرتفع التخلّع في الحداثة، أو التخلّع في التراث، إلى مرتبة الأحادية البنيوية المجتمعية... ولمجرد أن يصدر الحكم بأن هوية الحداثة العربية البنيوية هي نفسها هوية التقليد العربي البنيوية الراهنة هي نفسها هوية الأحادية البنيوية المجتمعية العربية الماضية... يختف كل مبرر منطقي لوجود إشكالية، خاصة بالحداثة وإشكالية خاصة بالتراث، يرتبط وجودهما في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول هوية الحداثة العربية البنيوية، وحول هوية التراث العربي البنيوي.عندما يكون الوضع كذلك، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر. ويتمثّل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة؛ أما حين تضرب النظرة المنهجية جذورها في وعي التمييز بين صعيدي

الملموس العيني والتميّز البنيوي، وحين يكون التخلع والتفكك والتفتت سمة بنيوية لأحادية بنيوية مجتمعية واحدة، فإن إشكالية التراث __ الحداثة تختفي من الوجود المعرفي وتترك مكانها لثلاث إشكاليات دفعة واحدة.

1 __إشكالية رئيسة هي إشكالية الأحادية البنيوية المجتمعية؛ فإذا كان التخلّع والتفكّك والتفتّت سمة بنيوية لأحادية بنيوية مجتمعية واحدة، وإذا كانت الطبيعة البنيوية الخاصة بهذه الأحادية تمثل خليطاً بنيوياً معقداً ومتميزاً، فلا بدّ من أن تظهر في الفكر إشكالية التعارض والتباين والاختلاف حول هوية هذا الخليط البنيوي المعقد والمتميّز ومعناه وحدوده وقضاياه

2 __إشكاليتان متفرعتان هما إشكالية الحداثة، من جهة، وإشكالية التراث من جهة أخرى؛ فلمجرّد أن يكون التخلّع والتفكك والتفات سمة بنيوية لأحادية بنيوية مجتمعية واحدة، ولمجرد أن تمثّل الطبيعة البنيوية الخاصة بهذه الأحادية خليطاً بنيوياً معقداً ومتميزاً، فلا بدّ من أن تظهر في الفكر إشكاليتا التعارض والتباين والاختلاف حول هوية هذا الخليط البنيوي في الحداثة وهويته في التراث.وما يهمّنا في هذه الإشكاليات الثلاث أنها ترسم معالم استحالة منطقية يصطدم بها ازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة؛ فعندما تمثّل الحداثة خليطاً بنيوياً معقداً ومتميّزاً يكون التراث داخلها ولا يكون خارجها أو في موازاتها؛ وعندما يمثل التراث خليطاً بنيوياً معقداً ومتميزاً تكون الحداثة داخله ولا تكون خارجه أو في موازاته؛ وعندما يكون الوضع كذلك، يختفي كل مبرر منطقي يسمح بازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة.

1-4-3-المعادلة الذهنية الثالثة: حين لا يكون التعدّد البنيوي مستخرجاً من الأحادية البنيوية المجتمعية، وحين يكون الازدواج البنيوي معطى محدداً في الفكر بشكل مسبق، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر. ويتمثل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة هي إشكالية التراث __ الحداثة.لمجرّد ألا يكون التعدد البنيوي مستخرجاً من الأحادية البنيوية المجتمعية، فيعني ذلك أن هذه الأحادية البنيوية المجتمعية تنتمي إلى عالم البداهات، أو تحكمها نظرة تعتبرها معطى محدداً في الفكر بشكل مسبق. وفي هذا الحال، يختفي كل مبرر منطقي لوجود إشكالية خاصة بالأحادية يرتبط وجودها في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول هوية هذه الأحادية المجتمعية التي يجري استخراج التعدد البنيوي منها وطبيعتها البنيوية المجتمعية الخاصة والمتميّزة.لمجرد ألا تكون الحداثة مستخرجة من الأحادية البنيوية المجتمعية، ولمجرّد ألا يكون التراث مستخرجاً أيضاً من الأحادية البنيوية المجتمعية، يختفي كل مبرر منطقي لوجود إشكالية خاصة بالحداثة وإشكالية خاصة بالتراث يرتبط وجودها في الأصل بوجود نقاش يدور في الفكر حول قضايا استخراجها وأفكاره ومفاهيمه ووجهته وحصيلته البنيوية.عندما يكون الوضع كذلك، لا يبقى سوى احتمال واحد من احتمالات التعارض والتباين والاختلاف في الفكر. ويتمثّل هذا الاحتمال في إشكالية واحدة ووحيدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة؛ أما حين تضرب النظرة المنهجية جذورها في مرحلة أحادية البنية قبل مرحلة التعدد البنيوي، فإن إشكالية التراث __ الحداثة تختفي من الوجود المعرفي وتترك مكانها لثلاث إشكاليات دفعة واحدة.

1 __إشكالية رئيسة هي إشكالية الأحادية البنيوية المجتمعية؛ فلمجرّد استخراج التعدّد البنيوي من الأحادية البنيوية المجتمعية، لابدّ من أن تظهر في الفكر إشكالية التعارض والتباين والاختلاف حول هوية الأحادية البنيوية المجتمعية التي يحصل الاستخراج منها وطبيعتها البنيوية المجتمعية الخاصة والمتميّزة.

2__لمجرد استخراج الحداثة، أو التراث، من الأحادية البنيوية المجتمعية، لا بدّ من أن تظهر في الفكر إشكاليتا التعارض والتباين والاختلاف حول قضايا الاستخراج ومفاهيمه وأفكاره وحدوده ووجهته وحصيلته البنيوية. وما يهمّنا من هذه الإشكاليات الثلاث أنها ترسم معالم استحالة منطقية يصطدم بها ازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة؛ فباستخراجه الحداثة من الأحادية البنيوية المجتمعية، سيكتشف الباحث أو الدارس بصورة أكيدة أنه يستخرج الحداثة من التراث ذاته؛ وباستخراجه التراث من الأحادية البنيوية المجتمعية، سيكتشف الباحث أو الدارس بصورة أكيدة أيضاً أنه يستخرج التراث من الحداثة عينها. عندما يكون الوضع كذلك، يختفي كل مبرر منطقي يسمح بازدواج التراث والحداثة في إشكالية واحدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث وحداثة.

2-الإشكالية القديمة – الجديدة: إن القارئ المدقق للفكر العربي، يلحظ تشابهاً في موقف متكرر، يحدث كلما التقى هذا الفكر بثقافة وافدة إليه من الخارج، فهو ما إن يقدم عليها ويأخذ منها حتى تواجهه ثلاثة مواقف:

1 – موقف يخشى على الهوية والتراث من الضياع، فيعلن معارضته للثقافة الوافدة الدخيلة، فيقدم على مناقشتها، ملتمساً فيها مواضع ضعف وتناقض، أو مواضع تعارض مع الشريعة الإسلامية.

2 – موقف يتصدى للدفاع عن الثقافة الوافدة، يؤسس دفاعه في أغلب الحالات، على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية. معتبراً أن تلك الأفكار من شأنها أن تطور وتغذي وتفتح آفاقاً للخلق والإبداع.

3 – موقف توفيقي انتقائي يبغي إقامة كيان ثقافي يجمع بين مقومات الطرفين في صيغة ثالثة. وقد حصل مثل هذه المواقف في مرحلتين، الأولى في العصر العباسي حيث تعرف المسلمون على الثقافة والفلسفة اليونانية بشكل واسع مع حركة الترجمة في ذلك الحين، والثانية في بداية القرن الماضي حين اصطدم المسلمون والعرب بالتفوق الأوروبي. ففي كلتا الحالتين، فتحت النوافذ بغير تحفظ أمام ثقافة جديدة آتية من الخارج تنتمي لحضارة مختلفة. وفي الحالتين كان النقل على نطاق واسع، بتدبير وتشجيع من الدولة. فالشبه قريب بين:

أ – "دار الحكمة" التي أنشأها الخليفة المأمون في بغداد مع بدايات القرن التاسع الميلادي.

ب – و"مدرسة الألسن" التي أنشأها محمد علي باشا في مصر في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وجعل الأشراف عليها لرفاعة الطهطاوي. وفي الحالتين كانت المهمة نقل وترجمة ما يمكن نقله من الفكر والفلسفة اليونانية القديمة، أو الفكر الأوروبي الحديث. وفي الحالتين، قديماً وحديثاً، تغلغل الفكر المنقول، وظهر أثره واضحاً فيما يكتب ويقال، حتى خاف البعض من أثر ذلك على الطابع الأصيل للشخصية العربية الإسلامية، فنهض من كبار المفكرين من يقاومه ويبين ما انطوى عليه من تناقض. فقديماً في المرحلة العباسية بلغت المقاومة أشدها مع حجة الإسلام الإمام الغزالي عندما وضع كتابه "تهافت الفلاسفة" حيث أظهر مواضع التناقض في الفلسفة اليونانية كما أراد أن يظهر الخطر الذي يتهدد التراث الإسلامي بتأثير تلك الفلسفة. وحديثاً بلغت المقاومة للفكر الوافد أشدها أيضاً مع جمال الدين الأفغاني بكتابه "الرد على الدهريين" – أي أصحاب الفلسفة المادية إذ اضطلع الأفغاني وبعده الشيخ محمد عبده بالمهمة نفسها وهي أن يناقش المذاهب المادية التي شاعت في أوروبا، ومنها نظرية النشوء والارتقاء التي وجدت لها أنصاراً في قلب العالم العربي والإسلامي. وأراد بهذه المناقشة إظهار مواضع الخطأ في هذه النظرية، وأن يبين في نفس الوقت خطورة تلك المذاهب على التراث والفكر الإسلامي. وفي الحالتين لم تبقَ هذه المقاومة دون أن يتصدى لها مؤيدو الثقافة الوافدة.- فقد قامت مواجهة بين "تهافت الفلاسفة" ورائعة ابن رشد الفلسفية "تهافت التهافت". وتعتبر هذه المواجهة نموذجاً يتخطى قضية كتاب أصدره صاحبه ليفنّد به كتاباً أصدره مؤلف آخر. بل إن المعارضة التي نشأت بينهما، تعبر في حقيقتها عن نظريتين ثقافيتين هما أصل الإشكالية التي نحن بصددها، وهذا النقاش يعتبر نموذجاً لذلك السجال الغني الذي دار في تلك الحقبة حول مسألة العقل والنقل بين "المعتزلة" وخصومهم.

- كذلك في عصرنا الحديث، تصدى كثيرون لمن أراد مقاومة الأخذ عن الغرب فمقابل "محمد عبده" و"الأفغاني" كان هناك "شبلي الشميل" الذي أخذ أفكاره عن "هكسلي" و"سبنسر" في انكلترا، وكان مؤلفه الرئيسي ترجمة شرح "بوخنر" الألماني لأفكار "داروين". وعلى نفس الخط سار "فرح انطون" الذي خاض سجالاً قاسياً مع الشيخ محمد عبده، فالآراء التي أدلى بها كانت آراء "رينان" بأسلوبه الخاص. ذلك أنه توخّى وضع أسس دولة علمانية، حيث يمكن فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان، وبالتالي فصل الزمني عن الروحي.

بل إن أديباً كطه حسين، على سبيل المثال لا الحصر، يدخل في هذا الحوار، فيدعو إلى اقتباس حضارة الغرب كاملة (بخيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب). وهو يدعونا إلى التعلم "كما يتعلم الأوروبي" والشعور "كما يشعر الأوروبي" والحكم "كما يحكم" والعمل "كما يعمل". والذي نلاحظه في استعراضنا للفكر العربي المعاصر أن المواجهة الفكرية بقيت في الاطار العام أسيرة هذا الإشكال التاريخي. فكراً وافداً يقتحم حياتنا الثقافية، في المقابل ينهض من يقاومه دفعاً لخطره على الشخصية العربية الإسلامية. ثم لا يلبث أن يظهر من أنصار الجديد من يدافع عن الفكر الوافد بحجة انه مصدر قوة لا مصدر ضعف.

الملاحظة الثانية التي يمكن تسجيلها أن الفكر المتمسك بالأصالة والتراث بقي من الناحية العملية هو الأكثر رسوخاً وتأثيراً في الفكر والوجدان العربي والذاكرة التاريخية للأمة. فالأطروحات النقدية، والجدليات الفكرية بين الغزالي وابن رشد انتهت إلى رسوخ الغزالي كمرجعية ثقافية وفكرية ولا تزال تفعل فعلها في الذاكرة التاريخية وفي الذهنية العربية المعاصرة. بينما كادت تقتصر أهمية ابن رشد على الغرب عن طريق استعادة شروحه للفلسفة الأرسطية. وينسحب هذا الأمر على الإمام محمد عبده والأفغاني فلا تزال الأطروحات والأفكار التي قدماها محل اهتمام دارسي الفكر العربي المعاصر.

3- من الانتقائية إلى العقلانية: المشكلة المأزقية هي معاناة الفكر العربي السياسي خلال العقدين الأخيرين من أزمة حادة تظهر من خلال التشبث الجامد بالمنطلقات العقائدية والعجز عن تقديم مشروع سياسي حضاري يسمح بالإطلالة الواعية على تحديات العصر في ظل التحولات الكبرى والمتسارعة التي يشهدها العالم. ومن البديهي أن يتعاطَ الغرب الرأسمالي مع المنطقة العربية من منظور مصالحه الاستراتيجية التي تقتضي باغتصاب الثروة العربية والحيلولة دون تحقيق أي مشروع توحيدي مركزي، اقتصادي أو سياسي، وهذه البديهيات تقودنا إلى طرح الإشكالية الجديدة التالية. كيف يمكن أن يقدم الغرب الرأسمالي مصادر القوة التي يملكها ويسيطر عليها إلى الأمم الأخرى الراغبة في التحرر والتطور والخروج من مأزق التخلف والتبعية. وهل يمكن أن يقدم الغالب للمغلوب ما يتيح له التحرر من التبعية؟ وهل يناسبه أن يقدم المفاتيح لهذه الأمم كي تفك القيود التي تكبلها، من جهة وتكفل له من جهة أخرى تأبيد سيطرته واستغلاله، وديمومة هيمنته على الشعوب والأمم؟

هذا هو السؤال المأزقي الذي واجه أنصار الحداثة والتغريب الحالمين باللحاق والالتحاق بالمعسكر الغربي المنبهرين إلى حدّ الدهشة بالتطور التكنولوجي والعلمي للغرب. فالمدى المسموح به للتوغل والأخذ بأسباب التقدم التكنولوجي محدودة بسقف معين، وخط أحمر. ونحن لا ننفي الايجابيات التي حققها أنصار الحداثة الفكرية الغربية نتيجة لخوضهم تجارب تاريخية كبرى وهامة، على مستوى الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع، وعلى مستوى الأحزاب والأنظمة من جهة أخرى. إلا أن المأزق الخطير الذي وصل إليه هؤلاء يتمثل في العجز عن استخلاص الحقائق التاريخية التي أفضت إلى الإحباطات والهزائم التي شهدها عالمنا العربي على امتداد هذا القرن. فالركض وراء الحداثة الفكرية الغربية أدخلهم في سباق على حلبة مصممة أساساً على غير مقاساتهم والحقيقة التاريخية التي أفضت إلى الهزائم والإحباطات تتجسد في غياب المشروع النهضوي الحضاري المرتكز على منظور حداثي تنويري. أما التيار الذي تمسك بالأصالة والتراث وتحصن في قلاع المنجزات الماضية، وأخذ يعيد إنتاج الماضي بقوالب جديدة، بدون أن يقدم إجابات عصرية على معضلات تنتمي إلى الزمن الحاضر في حقول الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع. هذا التيار اختزل كل المعضلات بالدعوة إلى بناء الدولة الدينية.

إن الدعوة إلى إعادة تقليد التجربة التاريخية للأمة، والسير على خطى الاجداد التي يعلنها أنصار التراث والأصالة لا تختلف منهجياً عن دعوة أنصار الحداثة الغربية إلى تقليد تجربة الغرب والسير على خطى التكنولوجيا والتطور. فالمسألة عند الاثنين منهجياً هي تقليد وإتباع. ليست المشكلة بالمقولات الفكرية الغربية التي يستعيرها البعض من ليبرالية وعلمانية وماركسية. لكن المشكلة بالحرفية والعقلية النصوصية التي يتعامل بها البعض مع هذه المقولات والأمر ذاته فيما يخص المقولات الفكرية الدينية التي ما كانت سابقاً ولن تكون مشكلة حقيقية أمام العصرنة والحداثة والعقلانية، إلا أن المشكلة هي بالعقلية الحرفية والنصوصية التي يتعامل بها البعض مع التجربة العربية الإسلامية.

إن منطق الجمود والعزلة الفكرية والتقليد الحرفي لا يساهم في إطلاق العقل نحو الاستفادة من مختلف المساهمات الفكرية البشرية على اختلافها وتنوعها. وبالتالي نحو قراءة مستنيرة معاصرة للتجربة التاريخية للأمة ولتجارب الأمم والشعوب الأخرى. إن تجارب "الآخرين" ومعاناتهم الحضارية لا تلغي تجربتنا "نحن" ومعاناتنا الحضارية. وبالتالي القراءة المستنيرة يجب أن تكون على مستويين: الذات والآخرين.

هل يعني مما تقدم أن هناك إمكانية فعلية لصياغة المشروع الحضاري العربي الجديد انطلاقاً من ضرورة التلاقي بين الأصالة والحداثة؟.

الخلاصة: نحو قراءة جديدة في إشكالية قديمة: يواجه الفكر العربي المعاصر مشكلة الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وهو ما يعتبره البعض الطريق الوحيد لامتلاك التكنولوجيا. وبين النموذج التاريخي الحامل للإرث العربي والإسلامي وهو ما يعتبره البعض الطريق الوحيد لاستعادة الدور واستئناف المسيرة الحضارية لأمة كانت في مقدمة الأمم. بين هذين الموقفين يبرز ثالث، توفيقي انتقائي، يدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين: التراث والحداثة. أصحاب هذا الموقف التوفيقي كان لهم جهد مميز برز في اتجاهين:

1 – سعي جاد للتخفيف من شدة الميل إلى التغرّب والتقليد الكامل للغرب.

2 – سعي جاد للتخفيف من شدة التعصب للخصوصية مع الدعوة للانفتاح على الآخر والحوار معه. لقد كلفوا أنفسهم مهمة القيام بمصالحة قوامها التوفيق بين حضارة الغرب المعاصرة والتراث التاريخي العربي. والمعادلة التي سعى هؤلاء لتحقيقها:

- أن لا يكون اقتباس علوم الغرب وتقنياته وتجربته مشروطاً بالتخلي عن مقومات الشخصية العربية والإسلامية.
- وأن لا يكون التمسك بالأصالة والتراث والخصوصية ذريعة للهروب إلى الماضي ولرفض وسائل التقدم والتنمية والتطور.

حقق في البداية هذا الموقف التوفيقي بعض التقدم، وكسب بعض الأنصار. ولكن سرعان ما تبين أن هذا الطريق الثالث لم يكن سهلاً سلوكه. وبالتالي كانت النتائج مخيبة للآمال وذلك لسببين:

- الأول: لأنهم ظنوا أن الغرب سيمنحهم العلم الذي بواسطته أصبحت أوروبا سيدة العالم.
- الثاني: لأنهم لم ينتبهوا إلى أن الاقتباس والأخذ عن الغرب أو "الآخر" عموماً، لم يعد حراً منفلتاً من أي شروط. كما كان الأمر في العصر العباسي، يوم كانت الأمة في موقع الغلبة، تقلّب الإرث اليوناني الضخم فتأخذ ما تريد وتترك ما تريد. إن الأخذ والاقتباس في حالة التبعية يخضع لشروط الغالبين وليس لإرادة المغلوبين. وبالتالي لا ينفع التشبه بابن رشد. فالغرب اليوم هو الذي يعين ويحدد ماذا ومتى نأخذ ونقتبس؟ وكمية ما نأخذه ونقتبسه وكيفيته؟ وبالتالي من المثالية الظن بأن الغرب سوف يسمح بالاستقلالية العلمية ما لم يفقد تفوقه واستلابه لإرادة الشعوب في العالم الثالث.

وكما يقول محمد عابد الجابري أنه من الناحية الواقعية لم نعد نملك حرية الاختيار بين ما نأخذ وما نترك، منذ اصطدمنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا بوسائله هو منذ القرن الماضي وذلك حين أعاد صياغة واقعنا بأشكال وأنماط جديدة. ([1])

[1] عبد الغني عماد،التراث والحداثة وإشكالية التواصل الحضاري،من الموقع الإلكتروني:http://agimad.maktoobblog.com/28

تفسير الحداثيين للقرآن الكريم
(دراسة تحليلية نقدية في تفاسير الحداثيين المعاصرين)

د/ عبد الرحمان تركي

جامعة الوادي (الجزائر)

Abstract:

The explanation of Quran divides into two - The explanation of Quran by Quran, or the explanation of Quran by the Sunnah, and the explanation using the points of view and research, and it is explaining Quran using language, mind, and other sciences.

Every one to explain nearly the holy Quran have merged the two, that's because there are verses that can be explained by what are already have of Quran and Sunnah, and there are those that can only be explained by sciences and the point of view, and this exact part has witnessed different views between explainers as far as concerning concepts and the judgments obtained.

In addition, explanation of Quran, which explained the whole Quran and neglected explaining by Quran and Sunnah, and some of Quran verses carried out philosophies religious and views, they come in two parts:

Part one: The old explanation, like the Isolators and Shia and the other opposed to Sunnah groups, which were distinguished by many flaws, and neglecting what was inherited, and an example to this part is The Explanation of ALZAMAKHSHARIE. Moreover, another example is the is the deep explanation which distinguishes that there is two explanations, surface and deep, and that the only who knows deep is the Imam.

This completely disagrees with the fact that the Quran was sent by an Arabic language, and all who qualify to explain are equal in explaining it. Moreover, if we agreed with that, the deep explanations will differ greatly.

Part two: The explanation of some modernists which was born out of the ignorance of the explanation science and its rules, and the goal here serves only featuring Quran users and the patterns of modern material civilization.

تمهيد:

أ – المنهج الذي سلكه الحداثيون أو العلمانيون في تعاملهم مع النص القرآني:

استند المفكرون الحداثيون في تعاملهم مع النص القرآني على دعائم ومرتكزات، بواسطتها استنتجوا آراءهم وأفكارهم، وجعلوها معاني مستنبطة من نصوص القرآن الكريم، هذه الدعائم هي:

1 – أن إعجاز القرآن ليس من ذاته، بل من خارجه، من الواقع أو الثقافة السائدة، بمعنى نزع القدسية عن القرآن، واعتباره كأي نص لغوي قابل للنقد والتقييم. يقول نصر حامد أبو زيد وهو أحد الكُتاب الخائضين في علوم القرآن: "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا " [(1)]. وما دام القرآن ليس معجزا من ذاته -كما يدّعي الحداثيون - فهو لم يصنع الحضارة التي شهدها العالم الإسلامي في عصور الإسلام الأولى، وإنما الذي صنع الحضارة هو تفاعل الإنسان مع الواقع بكل أبنيته السياسية والاجتماعية والثقافية، يقول نصر حامد أبو زيد: "إن تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله معه – بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية – هو الذي ينشئ الحضارة "[(2)].

2 – الاعتماد على العقل في تفسير النص القرآني، يقول نصر حامد أبو زيد: "إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث إنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص"[(3)]، وهو في هذا يتجاهل دور السنة ومكانتها في تفسير القرآن، ويعطي للعقل دورا أكبر للنفاذ إلى أعماق النص، وبذلك تختلف النتائج والاستنباطات نظرا لاختلاف العقول والأفهام.

3 – الإيمان بفكرة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة قديما، ومفادها أن النص القرآني نص مخلوق تشكّل وفقا لظروف وأحداث تاريخية، يقول نصر حامد أبو زيد: "يعد مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع، وإذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله." [(4)].

4 – الطعن في العقائد والأحكام المقتبسة من القـرآن، والطعن في اجتهادات المفسريـن والفقهـاء، والثناء على الفرق والطوائف المخالفة لأهل السـنة، يقول نصر حامد أبو زيد:"إن الخطأ الجوهري في موقف أهل السـنة قديما وحديثا هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحـي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكوّن النص وتشكله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك، وليس هذا مجرد خطأ مفهومي،

---

1 – نصر حامد أبوزيد : **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2008م، ص 9.

2 – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 9.

3 – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 238.

4 – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 31.

ولكنه تعبير عن موقف إيديولوجي من الواقــع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركـة"[1] .ويقول: "وإذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة" [2] .ويقول: "إن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين التفسير والتأويل تفرقة صحيحة، ولكن توظيفها للإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل ليس في حقيقته إلا توجيه إيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى" [3].

وفي إطار تثبيت هذه الدعائم والدعوة إليها يرى محمد شحرور - وهو ممن كتب في علوم القرآن وتأويله - أن الفكــر الإســـــلامي يعاني من المشاكل الأساسية التالية [4]:

1 – عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان، وعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج على النص القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم، حيث إن أول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي هو دراسة النص بلا عواطف جياشة كما يرى، من شأنها أن توقع الدارس في الوهم.

2 – إصدار حكم مسبق على مشكلة ما قبل البحث في هذه المشكلة، وخير مثال على ذلك (المرأة في الإسلام)، إذ يرى أن الباحث الإسلامي مقتنع مسبقا وقبل البحث أن وضع المرأة في الإسلام وضع سليم وأن الإسلام أنصفها، فيكتب كتابا في ذلك ويقول إنه بحث علمي، وكل ما فعله أنه أوجد التبريرات لوجهة نظره المسبقة... والاجتهاد الصائب (كما يعتقد) أن يفترض أولا أننا لا نعرف شيئا عن موقف الإسلام من المرأة، ثم يجمع الآيات المتعلقة بالمرأة، ويدرسها، ويخلص إلى نتائج لا توجد في كتب التفسير ولا في كتب الفقه، ويتبين له أن للمرأة وضعين: وضع في الكتاب أي في النص المقدس، ووضع في الفقه الإسلامي الذي يحمل صفة التطور التاريخي (النسبية الزمانية والمكانية).

3 – عدم الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، وعدم التفاعل الأصيل المبدع معها، حيث يعتقد أننا لا يمكن أن نضع كل ما أنتجه الفكر الإنساني منذ اليونان إلى يومنا هذا، في هامش الخطأ أو الباطل، وإذا قلنا إن كل ما طرحه الفكر الإنساني شيء والإسلام شيء آخر، أي كل ما خطر في بالك فالإسلام غير ذلك، ينتج لدينا سؤال لا يمكن الإجابة عليه وهو (ما هو الإسلام)؟ فضمن هذا المنطق لم يتم تعريف الإسلام إلى اليوم.

4 – عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية، مصاغة صياغة حديثة معاصرة ومستنبطة حصرا من القرآن الكريم، لتعطينا ما يسمى (إسلامية المعرفة). بناء على هذه الدعائم ولأجل التوفيق بين الدين الإسلامي واتجاهات الحضارة المادية المعاصرة، وما تنادي به من الديمقراطية والحرية المطلقة وحقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة وإباحة كل المنافع المادية دون قيد أو شرط، أراد هؤلاء الحداثيون توجية العقول في فهم القرآن وجهات تتفق وما يريدون، وفسروا القرآن الكريم وفق الهوى والمصلحة المادية أو الدنيوية.

ولهذا فإن محاولات الحداثيين التفسيرية تندرج ضمن التفسير بالرأي المذموم الذي ورد النهي عنه في قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾** [5] وقوله تعالى: **﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾** [6]، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار). والذي (أي التفسير بالرأي المذموم) تمثل فيما يلي [7]:

-التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير.

-تفسير المتشابه من غير الرجوع إلى المحكم، كتفسير المجمل من غير الرجوع إلى المبين أو المفصّل، أو تفسير المطلق من غير الرجوع إلى المقيد.

-التفسير المؤيد للمذهب الباطل بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تابعا فيرد إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفا.

-تفسير الآية والقول بأن مراد الله كذا على القطع بغير دليل.

-التفسير بالاستحسان والهوى، والذي يُحمِّل الآية القرآنية على ما يقتضيه الهوى أو المذهب دون نزاهة في البحث ولا عناية بالتدبر.

---

[1] – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 223.

[2] – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 219.

[3] – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 239.

[4] – محمد شحرور : **الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط6، 2000م، ص 30، 31، 32.

[5] – الإسراء 36.

[6] – البقرة 169.

[7] – جلال الدين السيوطي : **الإتقان في علوم القرآن**، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص 234، والزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله) : **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص 161، ومحمد حسين الذهبي : **بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة**، دار الحديث، القاهرة، ط2005م ، ص 412، والقرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة 1965، ج1، ص 33، 34.

وقد صُنفت تفاسير ضمن التفسير بالرأي المذموم لأنها خالفت التفسير بالمأثور، وحمّلت بعض الآيات القرآنية آراءها المذهبية أو العقائدية أو الفلسفية، مثل تفاسير المعتزلة والشيعة وسائر الفرق المغايرة لأهل السنة، والتي كثرت فيها المخالفات لما هو مأثور من الحديث النبوي (المروي في الصحيحين أو السنن الأربعة). كما يندرج ضمنه (أي التفسير بالرأي المذموم) التفسير الباطني الذي يزعم أصحابه أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأن معرفة الباطن إلى الإمام، وهذا يتناقض من أن القرآن بلسان عربي مبين ويستوي في معرفته جميع الذين يستجمعون شروط الفهم والتفسير، إضافة إلى أنه إذا سلمنا بهذا فإن المعاني الباطنية تتعدد وليس أحدها بأولى بالاعتماد من غيرها.

ب - نماذج من تأويلات الحداثيين:

1 – نصر حامد أبو زيد: بناء على الدعائم والمرتكزات التي اتخذها الحداثيون أسسا في تأويل النص القرآني يرى نصر حامد أبو زيد أن العقائد القرآنية التي خاطبت المعاصرين لمرحلة التأسيس في حاجة دائمة للصياغة الفكرية الإنسانية، لأن ما يخاطب جيلا في سياق ثقافي بعينه يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر [1]. كما يرى أن المعنى القرآني إذا كان قد أعطى للأنثى نصيبا محددا من الميراث بعد المنع المطلق فيجب ألا نقف عند هذا المعنى الذي حدده القرآن بل علينا أن نتجاوزه إلى المغزى وهو الإنصاف بعد الظلم لنسير على درب الإنصاف إلى نهايته، فالمعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص، وهي حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها [2]. يقول نصر حامد أبوزيد: "إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى عقيدة، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق الأزلية بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج التجريب في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول العلم إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي، وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل العلمانيين ورجال الدين" [3]. وهو من خلال هذه الأقوال لا يجعل من النص القرآني أصلا ومرجعا ترجع إليه كل الاجتهادات، وإنما يجعل منه نصا قابلا ومستجيبا لكل الاتجاهات الثقافية والفكرية والدينية، نصا لا تنتهي إيحاءاته ومعطياته ولا تنفد، وبهذا يجعل من ثقافة المفسر ومعارفه في مرتبة أعلى من مرتبة النص القرآني، وحينئذ تعود استجابة هذا النص إلى التسلط والتعسف والتكلف الذي يمارسه المفسر على النص، لا إلى النص نفسه. إضافة إلى أنه لا يتقيد بمراتب التفسير، فالآية القرآنية يؤخذ تفسيرها من القرآن أو من السنة النبوية، أو من أقوال الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي كعبد الله بن عباس رضي الله عنهما الذي يعد لدى الصحابة والتابعين من أئمة التفسير، أو يؤخذ تفسيرها ومعناها من اللغة العربية وعلومها.

2 – حسن حنفي: وينحو المنحى نفسه تقريبا حسن حنفي أحد الكُتاب في موضوع تجديد التراث، والذي رأى أن العلوم الأساسية في تراثنا القديم كعلم التفسير ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسه حسب رأيه على مضمونها ودلالتها المستقلة والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها، ومن الألفاظ التي يذكرها: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب [4]. يقول: "والانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه لن يقدم شيئا لأن المشكلة تظل باقية وهي استحالة التعبير عن المعاني الأولية بالألفاظ التقليدية وإلا وقعنا في الشروح على المتون عندما كانت تستبدل ألفاظا قديمة بألفاظ أخرى قديمة، فالله والخالق يدلان على نفس المفهوم، والألفاظ العقلية والتقليدية مثل الأول والآخر والظاهر والباطن، إلى آخر ما هو معروف من أسماء الله كلها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهما بالآخر، ولكن الانتقال من الله إلى الإنسان الكامل يعبر عن كل مضمون الله، فكل صفات الله: العلم، والقدرة، الحياة، والسمع، البصر، والكلام، والإرادة كلها هي صفات الإنسان الكامل، وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها، فالإنسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ الله" [5]. وهو هنا يفسر المصطلحات القرآنية بما يخالف مدلولاتها الواردة في الشريعة الإسلامية بدعوى استخدام لغة جديدة قادرة على إيصال المعاني والأفكار المعاصرة إلى القارئ، ولكن الألفاظ الجديدة التي يأتي بها تحمل من المعاني المغايرة للمعاني التي تحملها الكلمات القرآنية.

---

1 – أحمد محمد الفاضل : **المرجع السابق**، ص 523.

2 – أحمد محمد الفاضل : **المرجع السابق**، ص 531، 532.

3 – نصر حامد أبوزيد : **المرجع السابق**، ص 222.

4 – حسن حنفي : **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2002م، ص 109، 110.

5 – حسن حنفي : **المرجع السابق**، ص 124.

3 – **محمد شحرور:** وبناء على هذا المنهج الحداثي العلماني، كذلك يقول محمد شحرور: "كل التفاسير الموجودة بين أيدينا ليست أكثر من تفاسير تاريخية مرحلية للقرآن، أي لها قيمة تاريخية لأنها نتاج أشخاص عاشوا منذ قرون" [1]. ومن نماذج تأويلاته التي تغير الأحكام الشرعية العملية تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾ [2]، يقول: "نلاحظ من قوله تعالى ﴿**وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ**﴾ أن الهاء في حدوده تعود على الله فقط، علما بأن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ذكرا قبلها مباشرة في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ**﴾ هنا نستنتج استنتاجا قاطعا بأن صاحب الحق الوحيد في وضع حدود تشريعية دائمة إلى أن تقوم الساعة هو الله وحده فقط، ولم يعط هذا الحق للنبي صلى الله عليه وسلم، ولو أعطاه الله هذا الحق لقال (ويتعدّ حدودهما)، أي أن كل تشريع حدي أو حدودي ورد من قبل النبي صلى الله عليه وسلم فهو مرحلي وغير ساري المفعول إلى أن تقوم الساعة، وهنا تكمن عظمة السنة النبوية والأسوة الحسنة للرسول صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ضمن حدود الله أو في وضع حدود مرحلية ظرفية تتعلق بالشروط التاريخية في شبه جزيرة العرب "[3].

يقول في شرح قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ [4]، يقول: "الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل الأعباء الاقتصادية للأسرة، أي أن الرجل مسؤول مسؤولية كاملة والمرأة لا تتحمل أية مسؤولية بمعنى المسؤولية الاقتصادية 100% على الرجل وصفر على المرأة، ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى فهنا أعطى الحد الأدنى للأنثى 33,3% والحد الأعلى للذكر 66,6 %، فإذا أعطينا الذكر 75% والأنثى 25% نكون قد تجاوزنا حدود الله، أما إذا أعطينا الذكر 60% والأنثى 40% فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله بل بقينا ضمنها، وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى فيأتي دور الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما"[5].

ويقول في شرح قوله تعالى: ﴿**إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ**﴾ [6]، يقول: "الحد الأدنى هنا هو الواحدة والحد الأعلى هو الأربعة، والخطوة هي مثنى وثلاث ورباع... فإذا تم منع تعدد الزوجات فنكون قد وقفنا على حدود الله (الحد الأدنى) في الكم دون أن نتعداها، فمن ناحية المبدأ لا يوجد أية حرمة في ذلك..."[7]، ويقول كذلك: "أطلق الكيف في الزوجة الأولى حيث يمكن أن تكون بكرا أو أرملة أو مطلقة... وقيد الكيف بأن تكون الزوجة الثانية حتى الرابعة من الأرامل ذوات الأيتام وأن يتزوجهن الرجل ويأخذهن كزوجات مع أولادهن.."[8].

ويقول في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [9]، يقول: "بما أن القرآن حقيقة مطلقة فتأويله الكامل لا يكون إلا من قبل واحد فقط، وهذا الواحد هو الله المطلق، ولهذا قلت: إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم التأويل الكامل للقرآن بكل تفاصيله لأنه يصبح شريكا لله في مطلق المعرفة، أما معرفة التأويل المتدرج المرحلي فهو من قبل الراسخين في العلم كلهم مجتمعين لا فرادى، وهنا يجب أن نفهم أن الراسخين في العلم هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين، ولم نشترط لهذا الاجتماع حضور الفقهاء لأنهم ليسوا معنيين في رأينا بهذه الآية.."[10].

ويقول في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾، يقول: "وهكذا تفهم ألف شهر أي أمر إشهار القرآن خير من ألف أمر آخرصدر في ليلة القدر، أو نفهم ألف شهر، (ألف) تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول الأليف والألفة والتأليف، فنفهم (ألف شهر) على أنه إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين وتألفت بعضها مع بعض فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعا، وأنا أميل إلى هذا المعنى.."[11].

---

1 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 194.

2 – النساء 14.

3 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 458.

4 – النساء 11.

5 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 458.

6 – النساء 3.

7 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 598.

8 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 599.

9 – آل عمران 7.

10 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 192.

11 – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 207.

ويفسر الفجر في الآية ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ بقيام الساعة، وهذا مخالف للمعنى اللغوي القريب إلى الفهم، يقول: "(سلام هي حتى مطلع الفجر) أي أن هذا الموسم موسم إشهار القرآن سلمه الله لنا وهو سالم يتجدد كل عام ما دام هذا الكون قائما وسينتهي هذا الموسم بالنفخة الأولى في الصور وقيام الساعة حيث يحصل الانفجار الكوني الثاني ليتشكل على أنقاضه كون جديد فيه البعث والحساب والجنة والنار ولذا قال: (حتى مطلع الفجر)، أما فهم (حتى مطلع الفجر) على أنه فجر الشمس (الصبح) فهو فهم ساذج.."[(1)].

ج – من أفكار مصطفى محمود وآرائه في كتابه (القرآن: محاولة لفهم عصري): كذلك نجد بعض المخالفات للتفسير بالمأثور عند مصطفى محمود في كتابه (القرآن: محاولة لفهم عصري)، ونرى أنه لا يندرج ضمن الذين يبغون الانسلاخ عن أحكام الشريعة الإسلامية قطعية الثبوت والدلالة، وإنما محاولاته التفسيرية جاءت بناء على انبهاره بالكشوف العلمية في عوالم الفضاء والكون والحياة والنفس.

وله في هذا الكتاب إشارات ومعاني تكشف الحقائق العلمية المكنونة في القرآن، وتخللتها هذه المخالفات وهي من شطط القلم والسير في عوالم الغيب دون بينة أو دليل، ومنها:

1 - تفسيره للشجرة التي أكل منها آدم وزوجه، والواردة في قوله تعالى: ﴿كُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[(2)] على أنها رمز للجنس والموت اللذين تلازما في قصة البيولوجيا، حينما أخذت الكائنات الحية بطريقة التلاقح الجنسي لتتكاثر فكتبت على نفسها طارئ الموت، ولم تكن الكائنات قبل ذلك تموت بل تتجدد وتعود إلى الشباب بالانقسام الذاتي[(3)].ويذهب إلى أنه لا يوجد مانع من أن تكون الشجرة هي شجرة تؤكل بالفعل، فتؤدي إلى إطلاق الهرمونات واشتعال الرغبة الجنسية، ومن ثم تلقي بآدم إلى المخالطة الجنسية، وتكون الآية مفسرة حرفيا ومجازيا[(4)].

لكن بالرجوع إلى الجامع لأحكام القرآن للقرطبي نجد أن أهل التفسير اختلفوا في تعيين الشجرة التي نُهي عنها آدم فأكل منها، وليس في شيء من هذا التعيين ما يعضده خبر، وإنما الصواب أن يُعتقد أن الله تعالى نهى آدم عن شجرة فخالف هو إليها وعصى في الأكل منها[(5)].

2 - تفسيره لما جاء في القرآن عن نعيم الجنة وعذاب النار بأنه ألوان من ضرب المثال وألوان من التقريب والرمز، في شرح الآية: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى...﴾[(6)] يقول: "والآية تبدأ بأنها ضرب مثل..وليست إيرادا لأوصاف حرفية، فهذا أمر مستحيل لأن الجنة والجحيم أمور غيبية بالنسبة لنا لا يمكن تصويرها في كلمات من قاموسنا."[(7)].

3 - تفسيره للبرزخ الوارد في قوله تعالى: ﴿مِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[(8)] على أنه القوانين المانعة، فالأرواح بعد الموت تبدأ حياة ذات قوانين مختلفة، ولهذا يستحيل عليها أن تخاطبنا ويستحيل علينا أن نخاطبها لأن بيننا برزخا، هو اختلاف القوانين بين عالمنا وعالم الأرواح، مع أنها قد تكون حولنا في ذات اللحظة والمكان، ولكن الاتصال يظل مستحيلا ومعدوما لاختلاف قوانين وجودها عن قوانين وجودنا وهذا هو البرزخ[(9)].وبالرجوع إلى الجامع لأحكام القرآن للقرطبي نجد أن أهل التفسير ذهبوا إلي أن معنى البرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة من وقت الموت إلى البعث، فمن مات فقد دخل في البرزخ[(10)]، فالبرزخ فترة زمنية تفصل بين زمن الموت وزمن البعث أو القيامة.

4 - يشرح قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[(11)] بمعنى أنه سوف يشرحه ويبينه في مستقبل الأعصر والدهور[(1)]. وهو هنا في هذا المعنى الذي ذهب إليه يختلف عن أهل التفسير الذين ذهبوا إلى أن المعنى هو تفسير ما فيه من الحدود والحلال والحرام والوعد والوعيد، أو أن بيانه بلسان النبي صلى الله عليه وسلم وسنته[(2)].

---

[1] – محمد شحرور : **المرجع السابق**، ص 207، 208.

[2] – الأعراف 19.

[3] – مصطفى محمود : **القرآن** : **محاولة لفهم عصري**، دار أخبار اليوم، مصر، ص 73.

[4] – مصطفى محمود : **المرجع السابق**، ص 74.

[5] – القرطبي : **المرجع السابق**، ج1 ، ص 305.

[6] – محمد 15.

[7] – مصطفى محمود : **المرجع السابق**، ص 87، 88.

[8] – المؤمنون 100.

[9] – مصطفى محمود : **المرجع السابق**، ص 173.

[10] – القرطبي : **المرجع السابق**، ج12، ص 150.

[11] – القيامة 19.

ثالثا – خاتمة:

القرآن كتاب الله تعالى، أنزله الله لهداية البشر وسعادتهم، يشتمل على نصوص قطعية الدلالة، أحكامها ثابتة، وهي بمثابة الكليات والخطوط العريضة للشريعة الإسلامية، وهي ليست محلا لإعادة النظر والاجتهاد.وإذا اجتهد باحث أو مفكر في تفسير هذه النصوص، وأداه اجتهاده إلى مخالفة هذه الأحكام الثابتة اليقينية، فآراؤه مرفوضة ومردودة في رحاب الشريعة الإسلامية.كذلك نقول بأنه ما دام لكل علم مختصون استجمعوا كل العلوم والشروط الضرورية في فهمه وتشربه، وأنه لا يجوز لغير المختصين الخوض فيه ومناقشة قضاياه ومسائله، كذلك فإن تفسير القرآن مثل غيره من العلوم، يحتاج لأجل الخوض فيه التبحر في علوم لازمة لفهمه والتعمق فيه، ومن هذه العلوم، علوم الحديث النبوي، علوم أصول الدين، علوم الفقه وأصوله، علوم اللغة العربية.

في هذا المقال رأينا كيف استجلب الحداثيون مناهج الغربيين في التعامل مع نصوص العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل المحرفين) حيث تعرضا للنقد والتقييم في تاريخ كتابتها وفي تعارض نصوصها مع العلم والعقل، وأرادوا (أي الحداثيون) تطبيقها على نصوص القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي حفظه الله من كل تحريف أو تبديل، وهو الكتاب الذي لا يعارض العلم الصحيح ولا العقل السليم.

كما رأينا كيف أراد الحداثيون من خلال المحاولات التفسيرية الوصول إلى أن النص القرآني يتحمل كل المعاني وكل الاجتهادات، وهو عُرضة لكل الآراء والأنظار المختلفة، لأن بنيته تتسع لكل القراءات، لذلك كان من حق أي مجتهد مهما كان اختصاصه واعتقاده أن يجتهد في أحكامه بما يناسب العصر الذي يعيش فيه.

وكما لم يفلح الفلاسفة القدامى في التوفيق بين الشريعة الإسلامية والتراث الفلسفي اليوناني المترجم في مجال الغيبيات، كذلك لن يفلح هؤلاء الحداثيون في التوفيق بين الشريعة والفلسفات والأفكار التي تعارضها معارضة جوهرية.

[1] – مصطفى محمود : **المرجع السابق**، ص 62.

[2] – القرطبي : **المرجع السابق**، ج19، ص 106.

الحداثة العربية ومعضلة الكمية

أ/ عبد الكريم عنيات
جامعة سطيف 2 (الجزائر)

Abstract:

We often use "the facilitating mentality" to point out a thoughtful direction to spread generally in the modern Arabic thinking, the Algerian thinking embodying the chosen academic lead to be precise. This direction made the thinking mission lies singling out the concepts of the historical lesson out of Arabic anciently.

Classic Islamic, and move it simply to the now through showing it involuntarily in the path of « different all the difference » which gave birth to a transformed thinking, and in best cases, near-thinking, considering that the right thinking is admitting that thinking never took place, it is wipping the table to the last in order to establish.

The issue that brings concern to moment of Arabic modernity is as follows:

Did the Islamic-Arabic modernity respond to the elements of the modern stand?

مقدمة ومشكلات:

ماذا يعني التفكير؟ Was heißt Denken هذا هو السؤال الذي طرحه هايدجر Heidegger مفكر الأنطولوجيا الظهورية. إننا نجيب في سياق المشكلات المطروحة بحدة في المناخ العربي المعاصر والجزائري الحالي، نجيب بأن التفكير هو "عدم الموافقة" من خلال تمجيد اللاءات الرافضة والمتشككة دون كلل. ألم يقل الفرنسي "ألان" بأن التفكير هو رذل الإنعام pensée c'est dire Non وقول ألف "لا" و"لا". وإن أردنا أن نستعير عبارة فلسفية لنيتشه Nietzsche عارية من كل اللباقة و"كرم الذوق" الذي اعتاد عليه الفكر الفلسفي طويلا سنقول بأن " الحمير وحدها هي التي تعلمت القول دوما نعم، كما أن الأغبياء هم وحدهم الذين يعتقدون ويقولون بأن الثبات هو قانون الكون وأن كل الأشياء ثابتة على حالها (...) إن التهام كل شيء هو ضرب من الطباع الخنازيرية. mais tout mâcher et tout digérer- c'est faire comme les cochons ! Dire toujours *I-A*, c'est ce qu'apprennent seuls l'âne et ceux qui sont de son espèce !-"[1] فلنكن جيادا جموحة ثائرة الروح متوثبة نحو المجهول الآتي، ولنكن منتخبي الفكر ومخترعي الماضي المفتوح. ولئن كانت العاقلية هي الفاصل النوعي للإنسان حسب التحديد الأرسطي القديم في كلياته، فإن نزاعا حاد تولد عن مضمون العاقلية وشروطها وحتى حدودها في الفكر العربي الإسلامي. على اعتبار أن "درجة التفكير" هي التي خلقت شرخا مفاهميا بين فئتين:

- فئة تجعل التفكير غير مسؤول، يتوقف عند حدود العقل فقط وقدراته. وهي فئة الحداثيين العرب.
- فئة ثانية تقر بأسبقية المسؤولية والتكليف على الحرية والزحزحة الفكرية، إنها فئة التريثيين والنصيين بما هي فئة المحافظة والوقوف عند العصر الذهبي الذي اخترعه الأجداد بمعية الخطاب الرباني الناجز.

أمام هذه الفئة، وأمام تلك. وقف الفكر العربي المعاصر مراوحا مكانه لا يتقدم خطوة لها أثر عملي على سير الحضارة الإسلامية. واليوم، ونحن في العام الثالث عشر من بداية الألفية الثالثة. نشهد تغيرا مقلقا في الخيار الجماهيري العربي، بما هو خيار أفرزته الثورات العربية على "ذهنية حداثية وقراطية(حكم) عسكرية". ومالت الكتلة الجماهيرية إلى تعزيز الفئة الثانية، بسبب عوامل تاريخية ناجمة عن الأنظمة العربية البوستكولينيالية Post – coloniale، وللوعود المرجئة التي قدمها منظري التريث والإحياء والاستخراج الماضوي. وهنا عاود ظهور شبح "عقلانية التسطيح وذهنية التبسيط "من جديد. إننا نستعمل هنا عبارة "ذهنية التبسيط" للدلالة على توجه فكري انتشر في الفكر العربي المعاصر بعامة، والفكر الجزائري الراهن مجسدا في النخبة الأكاديمية المصطفاة على وجه التخصيص. هذا التوجه جعل مهمة التفكير تنحصر في استخراج المفاهيم من الدرس التاريخي للقدامة العربية – الإسلامية الكلاسيكية، ونقلها هكذا ببساطة إلى اللحظة الراهنة من خلال حشرها عنوة في سياق مغاير كل المغايرة. مما أنتج فكرا منحولا وفي أحسن الأحوال شبه فكر، على اعتبار أن التفكير الحق هو الاعتراف بعدم حدوث التفكير أصلا، إنه مسح الطاولة عن آخرها من أجل التأسيس النقي والانطلاقة الصافية من كل خلفيات مزعجة منطقيا. هاك ما قاله أصحاب "ذهنية التبسيط وعقلانية الاختزال" هؤلاء: إن الفلسفة المشائية العربية هي عنوان الحداثة العربية الإسلامية بما هي فلسفة تشيع العقل وعبادة المعقولية، أما أرباب الصوفية فهم ممثلي مابعد – الحداثة بما هي غلبة العقل على العقل، وثورة الذوق على اللوغوس الذي أخلف وعوده لأكثر من مرة ولازال يخلف دون نهاية حتى اعتقدنا أنه كاذب مفتري. والحق أن هؤلاء الأساتذة لم يتوقفوا عند التقرير، بل عملوا على البرهنة على هذه الأطروحة ذهابا وايابا، ومن كل الزوايا، واستمرت هذه البرهنة حتى اعتقد البعض أنها مبرهنة أطروحة صحيحة تاريخيا ومعرفيا. أما قبل وأما

[1] Friedrich Nietzche : Ainsi Parlait Zarathoustra-un livre pour tous et pour personne, traduit Henri Albert, Club Géant-presses de la renaissance, France, 1985, troisième partie, de l'esprit de lourdeur, § 2, p 180.

بعد، نقول: إن هذه الأطروحة مرذولة، وللأدلجة المغلقة الباغية للتبرير أقرب منها إلى الإبيسمية المفتوحة الهادفة للكشف. وستكون مقالتنا مخصوصة لتفنيد هذه الأطروحة التي تمثل جانب من جوانب "ذهنية التبسيط". هذا التفنيد ينطلق من إعمال مناهج مستجدة، وهي خلاصة توليفية لمناهج الفكر الغربي المعاصر سواء المناهج الفرنسية أو الألمانية. من الشك الديكارتي إلى الظهورية الهوسريلية وأخيرا الجينيالوجيا النيتشهوية. سيكون منهجنا هنا نهج: " نسابة الشك الظواهري". المشكلة التي تعيد القلق إلى لحظة الحداثة العربية هي كالتالي: هل الحداثة العربية – الإسلامية استجابت لعناصر الموقف الحداثي؟ هل يحق لنا فعلا المقابلة بين المشائية والصوفية من جهة والحداثة وما بعد الحداثة من جهة ثانية مقابلة تقارب وتطابق؟ هل معضلة الحداثة العربية تكمن فقط في "نوعية الفكر" أم يحق لنا التفتح على فرضية " كمية المفكرين"؟ ماذا يمكن أن نفهم من عبارة "كمية الحداثيين العرب"؟ سنعود لنفحص مسألة الغلبة بين الفئات، بما هي مسألة تم تحليلها في الخطاب القرآني. إذ نجد في محكم التنزيل ما يلي:﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: 249)، ولئن كنا ندري أن هذا النص قد قيل في سياقه التاريخي المخصوص، إلا أن معيار الحق من المعايير المطلقة المتعالية عن تغيرات التاريخ والجغرافيا. فهل يمكن للفئة الحداثية التنويرية القليلة أن تتغلب اجتماعيا وابستمولوجيا على الفئة التتريثية traditionalism التبسيطية رغم كثرة عددها وغلبة تأثيرها واكتساح قوتها؟

أولا - الحداثة كموقف ونزوع أم كزمانية ومرحلة:نحن نميل إلى التقرير الذي يقول بأن الحداثة نزوع وموقف أكثر مما هي مرتبطة بلحظة تاريخية معينة. على اعتبار أن الحداثة ليست بنت الأزمنة الحديثة حسب التقسيم الأوروبي، والتي تبدأ مع اللحظة الديكارتية بما هي لحظة الثورة على نمط معين من التفكير انتشر لمدة طويلة وخلق ما يسمى بالمناخ العقلي القروسطي l'espace Montale médiéval حسب التسمية التي يحب الأستاذ أركون تكرارها دوما.[1] هذا المناخ الذي تميز بتوجه الفكر وجهة دينية خالصة، بحيث أصبحت كل الفروع المعرفية الأخرى مجرد وسائل فهم وتوضيح وتمجيد الدين. وإن قبلنا المسلمة القائلة بأن الحداثة هي نزوع la modernité est une tendance أو هي الموقف العقلاني والعقلاني جدا للروح تجاه الكون بأكمله؛ فإننا يمكن تحديد لحظات حداثية قدامية من حيث تاريخها. ومن أهم المواقف الحداثية البارزة في التاريخ الفكري أو الفكر العالمي نجد:

1-الحداثة الإغريقية والمتأغرقة: أو ما نرى اصطلاحه بالأنوار الهلينية أي أنوار أبناء الشمس المستفيضة. ويمكن هنا الإشارة إلى التوجه السوفسطائي المعاصر للمرحلة السقراطية في أثينا. والشيء الذي ميّز هذه الحقبة عن المراحل السابقة واللاحقة في الفلسفة الإغريقية والمتأغرة هو الإرتكان للمعقولية الحادة والانطلاق من شكوكية قصوى عصفت بكل ما شكلته التقاليد الفلسفية السابقة لسقراط. وإن كنا نجد بأن طاليس (ازدهر 585 ق م بالتقريب، توفي في السنة الأولمبية الـ58) هو أول فيلسوف بالمقاييس الهلينية على اعتبار أنه أزاح الفضاء الميطيقي جانبا وعلقه لحين، إلا أنه لم ينجز المهمة على أكمل وجه. فقد بقي حكيم Sophos ميليتوس الأول يعتقد بأن " الأرواح والآلهة موجودة في كل مكان that all things are full of gods وتجول دون توقف" وأن "الإله هو أقدم الموجودات جميعا، نظرا لأنه غير مخلوق".[2] والحقيقة أن المحافظة على هذه الاعتقادات في فكر هذا الحكيم المبكر، يعتبر سببا كافيا للإقرار بأن شكوكيته كانت منقوصة ونسبية. وعلى العكس، نجد الفلسفة السوفسطائية والسقراطية معا. بما هي فلسفة إنزال الفكر إلى الإنسان ramener la philosophie du ciel sur la terre والتخلي عن الحكمة الطبيعية المتعلقة بالبساتين والنجوم، للتوجه نحو فهم الأنثروبوس بوصفه مركزا للوعي ومنطلقا لتفهم الكون.[3] هي الفلسفة التي أسست الموقف الحداثي. إننا في هذا المنظور نميل إلى التحرر من التأثير الأفلاطوني الذي وجّه بقوة كل الفكر اللاحق له، من خلال تصويره للسفسطائيين تصويرا تشويهيا، واعتبارهم أصحاب حكمة مموهة وبائعي العلم المزيف من جهة، والفصل الذي أحدثه بين السفسطائية وسقراط من جهة أخرى. ولنا ملاحظات كثيرة تدل على أن سقراط لا يعدوا إلا أن يكون سفسطائيا متفردا فقط، وليس مضادا للسفسطائية كما هو شائع. فقد اشترك معهم في عدة خصائص حداثية وعقلانية هي:

- النزوع الشكوكي والتريّب الكلي: هو منهج سقراط المعلن نظريا والمطبق عمليا، وقد تكفل أفلاطون في غير ذي محاورة واحدة بالكشف عن الجذرية التريّبية التي مارسها سقراط مع محاوريه الأكثر شكوكية أي السفسطائيين أمثال بروتاغوراس وجورجياس وهيبياس وثراسيماخوس وأنتيفون...الخ. يقول مينون من نبلاء تساليا عندما حاور سقراط: " لقد سمعت عنك يا سقراط، حتى قبل أن ألتقي بك، أنك لا

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، ص 238. وأيضا محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لندن، الطبعة الأولى، 2011، ص 274 وما تلاها.

[2] ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الاولى، 2006، فقرة 35، ص 55. وأيضا:
-Aristote : la Métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, 1991, livre A (01), chapitre 3, para 983b.
- Frederick copleston : A history of philosophy-volume I Greece and Rome, image book Doubleday, New york , 1993, p 23.

[3] Henri Bergson : les deux Source de la Moral et de Religion, librairie Félix Alcan, Paris, onzième édition, 1932, p 60.

تفعل شيئا غير أن توقع نفسك في الشك، وأن تجعل الآخرين أيضا يقعون في الشك(...) إنك تشبه سمك البحر الكبير ذلك: الرعاش".[1] وبالمماثل نجد كل أساتذة السوفسطائية قد قلبوا الفكر المعهود من خلال التنقيب عن جذوره وابطال مسلماته المعهودة، وطالت الشكوكية السوفسطائية المعرفة من خلال الإقرار بأن لا شيء في المعرفة التقليدية والإنسانية بضروري، وأن الإنسان مقياس كل الأشياء " فباطل إذا أن تظن أن غيرك يمكن أن يكون له ادراكات شبيهة بإدراكاتك في أي شيء كان."[2]

- النزعة العقلية الصارمة المتحررة من الفكر الميطيقي المنتشر والمُشكل للروح والفكر الإغريقيين. ففي مناسبات عديدة تم ذكر الروح العلمي الصارم لدى سقراط في شأن الآلهة ودورها في تصريف شؤون الكون. فقد ورد في مسرحية السحب لكاتب المسلاة أريستوفانيس بأن سقراط قال لستريبسياديس الذي كان يقسّم باسم الآلهة: "وأي آلهة تلك التي تقسم بها؟ بادئ ذي بدء. فإن الآلهة عملة لا نتداولها هنا في مدرستنا(...) رباتنا المقدسات هي السحب (...) ومن يكون زيوس هذا، لا تهذِ، فلا وجود لما تسميه زيوس. هذه السحب بلا ريب، هي التي تنزل الغيث، هل رأيت ولو مرة واحدة مطر ينزل بغير سحب؟ وإذا كان زيوس هو رب الغيث فدعه يمطر من السماء وهي صافية خالية من هذه السحب...".[3]

- التمييز بين قانون الطبيعة وقانون المجتمع، وهو عصب التوجه الحداثي في كل عصر مهما كان. وقد اعتبر كارل بوبر K.R. Popper في مؤلفه الشيق جدا the Open Society and its enemies هذه الميزة ثورية في الفكر اليوناني القديم على اعتبار أن المعايير ليست مسألة طبيعية بل ثقافية. يقول أنتيفون المفكر السوفسطائي ما يلي: " إننا نبجل المولود النبيل ونوقره، ولا نفعل ذلك مع المولود الوضيع- إنها عادات بربرية. لأنه بالنسبة لمواهبنا الطبيعية، فنحن جميعا على قدم المساواة، في كل شيء، سواء تصادف أن كنا الآن يونانيين أو برابرة (...) إننا نتنفس جميعا الهواء من أفواهنا وأنوفنا."[4] والملاحظ أن هذا المبدأ الذي قال به كل من أنتيفون وبروتاجوراس من قبله، هو أساس الفكر الحداثي بما هو فكر عقلاني وإنساني معا. وإلى جانب التوجه السوفسطائي الإيجابي (تجاز الحكمة حسب أفلاطون) والسلبي (أي سقراط)، نجد الكثير من المدارس قد بلغت ضربا من الحداثة والتنوير مثل مدرسة الشكاك les Sceptiques التي بلغ لديها الشك منزلة تقويض العقل والشك ذاته، مما يجعلهم السباقين للتوجه الذي سيعرف لاحقا بما بعد الحداثة أو الحداثة القاصية. وإلى جانب المسار الإغريقي المتطور، نجد نسخة له ضعيفة نوعا ما بما هي نسخة خريفية عند الرومان الذين يعتبرون أقرب المتأغرقين من اليونان تاريخيا وجغرافيا.

2-الحداثة الإسلامية والمسيحية (القروسطية) المنقوصة أو الخافتة:قد ينكر البعض علينا الحديث عن حداثة فكرية في عصور تتسم بتسييج العقل من كل الجوانب، وجعل كينونتيه أورغانونية أو أداتية لخدمة الدين بما هو تعبير عن فاعلية إلهية عالية لا يطالها النظر الفلسفي والنقدي. فقد توسع الحكم ليشمل التقرير بأن العصور الوسطى الممتدة من القرن الخامس للميلاد(تاريخ غلق الأكاديمية وسكوت صوت العقلانية الفلسفية المتفتحة) إلى غاية القرن الثالث عشر، هي عصور غلبة الدين وسطوة الكنيسة وإخراس الفكر المتوثب. لكن هذا الحكم المطلق، والذي يعمم السمات الظاهرة والمسيطرة قد تناسى بأن هناك حالات استثنائية تمردت على المألوف وتحررت من "الإبستيمية " المنتشرة في تلك الفترة.

وبالفعل، فإننا نجد أرسطية مسيحية وإسلامية قامت باستئناف العقلانية الإغريقية المنطفئة. وهذا الدور يعتبر ضربا من الحداثة في وسط مناخ مضاد لها، وممثليها يعتبرون بمثابة حاملي الفانوس في الليلة الظلماء. ومن الأدلة على ذلك في الحقبة المسيحية هو: أنه لو كانت العصور الوسطى عصور ظلام وانعدام التفكير العقلي الخالص، فكيف حدث أن تولدت نهضة أوروبية مهدت لعصور الأنوار والحداثة المعروفة عند الجميع. هذه الحجة التي تمسك بها "جيلسون" Etienne Henry Gilson تمسكا قويا تعلمنا أن هناك شيئا من الحداثة الفكرية في المرحلة المسيحية ونظرا لضعفه وندرته فقد اعتقدنا بأنه غير موجود. يقول المدافع على خصوصيات العقلانية الوسيطية: " والواقع أن العصور الوسطى هي ككل مركب معقد بما فيه الكفاية بحيث لا يسمح بتزويدنا بتدقيقات من هذا النوع تحقق الفروض التي تفترضها، وفي استطاعتنا أن نعرف إلى حد ما كيف كان تعليم الفلسفة في الجامعات في القرن الثالث عشر، لو أننا قد انتزعناها عن عمد بحيث لا تخضع للمؤثرات المسيحية المحيطة حولها. ولقد

---

[1] أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، فقرة 80- ب، ص101.

[2] أرسطوطاليس: الكون والفساد:يتلوه في ميليسيوس وفي اكسينوفان وفي غرغياس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، الباب6، فقرة 17، ص 270

[3] أريستوفانيس: السحب، ترجمة أحمد عتمان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 18-19، الطبعة الثانية، 2011، فقرة 245، ص 214- فقرة 370، ص 226. وفي مسألة عقلانية سقراط الحادة تجاه الدين الإغريقي يمكن العودة لـ:

- أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 36.
- أفلاطون: أوطيفرون، (ضمن محاورات أفلاطون) ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 32.

[4] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 76-77.

حاول ابن رشد أن يقوم بعمل كهذا مع الإسلام (أعني أن يبعد الفلسفة الإسلامية عن المؤثرات الدينية المحيطة)، ولقد جدد الرشديون نفس التجربة في تربة مسيحية، وكانت النتيجة هي ما نعرفه جميعا: عقما كاملا للفلسفة."[1] وهنا ففهم جيدا بأن الفكر الحداثي الوسطي قد تماهى بصورة مطلقة مع الدين، وهذا هو قدره مثله مثل الفكر الحداثي المعاصر الذي تماهي مع العلم تماما، وأصبح التحديث يعني العلمنة، كما أن الحداثة في القدامة الإغريقية تدل على الفلسفة الخالصة.

وفي شأن ابن رشد، لنا موقف مغاير تمام المغايرة لما هو ذائع في كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية. فإن كانت معظم المؤلفات تعتبره ممثلا للعقلانية الإسلامية في أوج سموها، ومدافعا على الروح العلمية الخالصة من كل أفكار مسبقة...الخ وما مؤلفات الدكتور محمد المصباحي من المغرب وغيره كثر، إلا مثال على تزكية ابن رشد بوصفه الحداثي الإسلامي المتصدر لقائمة الحداثيين. رغم أنه يمكن إظهار وجه آخر لحداثته، والحقيقة أنه هذه العبارة هي عنوان أحد كتب المصباحي.[2] أما موقفنا من حداثة ابن رشد القرطبي فهو كما يلي: عندما يقول في مدخل كتابه فصل المقال:" إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك، فتبين أن ما يدل عليه الاسم، إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه."[3] فهو في الحقيقة لا يعمل على التوفيق بين الفلسفة والدين بصورة مطلقة، بقدر ما يقوم بتقيد الفلسفة وتحديدها بحدود الدين الإسلامي. لأن المشروع الرشدي بأكمله مبنى على الفرضية القائلة بأن الفلسفة هي النظر في الموجودات ودراستها بما هي دلالة على الخالق، وهذا يعنى أن الفلسفة التي لا تنتهي للاعتراف بوجود الخالق، ليست معنية بالتوفيق الذي عمل ابن رشد على انجازه. ومنه فإن ابن رشد لم يدافع على الفلسفة بإطلاق بقدر ما كان مهادنا للتوجه الغالب في زمانه وهو التوجه الفقهي. ورغم كون فكره مضاد للتوجه الغزالي المنشر في المشرق والمغرب على حد السواء، إلا أن حداثته كانت منقوصة ومسقفة بنموذج يوناني مجسد في عقلانية أرسطو المسيطرة. فبرغم أن أبا الوليد قد فضّل النسق الفكري الذي يسبق العقل ويحتكم إليه عندما قال أن "المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا (...) وأن كثيرا من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية فإنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات..."[4] ورغم أنه تصدى للعقلية العجائبية الغزالية - ونحن نعلم بأنه يمثل دور اكتمال عقيدة الأشاعرة اللذين رذلهم ابن رشد - التي ألغت بجرة قلم نظام الطبيعة وقانون السببية عندما أعلن في الرد على التهافت أن من أنكر السببية فقد أنكر العقل ردا على ما ورد في تهافت الغزالي عندما قال قولته الذائعة " أما النار وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل(أي إحراق القطن)؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحدوث عندها ولا تدل على الحدوث بها."[5] وبالرغم من أنه دعا أيضا إلى ضرورة الاطلاع على كتب القدامى، أي كتب الفلاسفة اليونان...الخ كل هذا لم يمنعه من أن يكون أقل عقلانية مما يعتقد الجميع على اعتبار أنه قدس لدرجة العبادة والخذلان والاستسلام العقلانية الأرسطية وما أقواله أن مؤلف كتاب الطبيعيات (أي أرسطوطاليس) هو أعقل اليونان، وأن أرسطو قد بلغ الكمال ولم يستطع أي بشري بلوغ درجته وأن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، وأن أرسطو هو أصل كل فلسفة وكان هذا الرجل هو دستور الطبيعة والمثال الذي حاولت أن تعبر به عن الكمال البالغ...الخ كل هذا الأحكام جعلت رينان يصفه بالمعجب المغالي بأرسطو.[6] وفي اعتقادنا أن اعتبار ابن رشد "شارحا أكبر" un grande commentateur، هو في الحقيقة ذم أكثر مما هو مدح. على اعتبار أن التقيد بمهمة شرح أرسطوطاليس هو ضرب من السلبية والانفعالية، وأكثر من ذلك فإننا لا نتغاضى عن أخطاء ابن رشد في فهم المناخ الفكري الإغريقي القديم بسبب اختلاف الثقافات وتحجب روح الحضارة الهلينية في القرن الثاني عشر.

---

[1] إيتيان جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 461.

[2] محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 35-38.

[3] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 24.

[4] ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص 55- 61.

[5] الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، المسألة السابعة عشر: في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات والسببية، ص 190. وابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 225 وما تلاها. وفي هذا الكتاب الاخير نلمس ضعفا في درجة العقلنة والصرامة لدى ابن رشد، حيث يضحي بالإرادة الفردية على مذبح القضاء والقدر عندما قال أن الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معا أي القوى الشخصية والأسباب التي سخرها الله من الخارج. والموقف الذي يؤيد السببية الطبيعية نجده في: ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964، ص 102.

[6] ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار 'حياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 70-71.

نحن نقول بأن الحداثة القائمة على نمذجة فكر ما أو مبادئ ما في الماضي هي حداثة منقوصة أو حداثة مشوهة أو منسوخة، وهذا ما وقع فيه ابن رشد بالتحديد وكل الفلاسفة في العصر الوسيط، على اعتبار أن المناخ في تلك الحقبة مناخ تراجعي قهقري أكثر مما هو تقدمي وتشكيكي أو توثبي. وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن الغزالي ورغم ما يقال ضده من طرف الحداثيين العرب الحاليين، إلا أنه كان أكثر شجاعة وجرأة وصراحة من ابن رشد عندما أعلن بأن الفلسفة لا تتوافق مع الدين ولا تؤدي بالتالي إلى العلم اليقين.[1] وبالتالي فقد كان بالأحرى أن يقول ابن رشد على منوال موقف الغزالي: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الانفصال.** لأن الفلسفة بما هي تأمل منطقي خالص لا تتقيد إلا بالمحسوس والمعقول اللذان قد يطرحان قضايا تحرج العقائد الدينية وتاريخ الفلسفة هو تاريخ هذه الإحراجات المتكررة.

وفي هذا السياق، سياق تحديد الحداثة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي. نجد أمثلة لمفكرين حداثيين أكثر تفتحا وأكثر وعيا لمنزلة العقل في الحضارة الإنسانية بعامة. والسبب الذي يجعل الغزالي رفقة ابن رشد أقل حداثية مما يعتقد هو أنهما انخرطا في منظومة مفاهيمية واشكالية تؤدي بالضرورة إلى التقليص من العقلانية والعلمية. أما التوجه الإنساني الأكثر تفتحا فإننا نجده عند أصحاب النزعة الانسانية أمثال التوحيدي وابن مسكويه، وهي الأسماء التي حللها الدكتور أركون في أطروحته للدكتوراه. حيث اعتبر هذا الجيل ممثلا لنزوع أو موقف انساني attitude humaniste يدل على " التفكير العقلاني الذي يرتكز على الإنسان ويجعله مركز الكون، خلافا للفكر الديني الذي ركز كل شيء على الله. وهذا ما نعتبره أحسن نموذج للإنسية العربية."[2] فلا يجب اعتبار الحداثة من المنظور الأركوني الاحتكام للعقل فقط، بل توجه الفكر نحو الإنسان، وعبقرية التوحيدي تكمن في أنه كشف الحقيقة وحدس المشكلة عندما أعلن بأن "إن الإنسان هو الذي أشكل على الإنسان" وليس شيء آخر سواه. وهذه الأطروحة هي التي أراد أركون أن يثبتها للمستشرقين الكلاسيكيين اللذين حاورهم.

3-الحداثة الأوربية الحديثة وإعادة تنصيب العقل سلطانا: الرأي الشائع في مسألة الحداثة هو أنها وليدة الحضارة الغربية في الأزمنة الحديثة، ولهذا تربط الحداثة عند الكثير بالزمن الحديث نظرا للتقارب الجذري في التسمية(حديث/حداثة. زمن /موقف). لكننا في ما سبق أظهرنا أن الحداثة موقف attitude ou tendance أكثر مما هو مرحلة تاريخية. لأن الحداثة الإغريقية والإنسية الإسلامية قد سبقت الأزمنة الحديثة بقرون معتبرة. لذا فيجب علينا إسقاط فكرتين هنا هما:

- ربط الحداثة بالفترة الحديثة التي تبدأ عموما في القرن السادس عشر.

- ربط الحداثة بما هي أنسنة بالتاريخ الغربي، ومهمة أركون بأكملها يمكن تلخيصها في ابطال هذه الدعوى. أي دعوى ربط الحداثة بالغرب فقط، فلا يمكن تمييط ونمذجة الحداثة في المثال الغربي فقط.

ولئن كانت لفظة "الحديث" Modern تدل في المستوى اللغوي على المعارضة والتنكر لكل ما هو قديمantique ou archaïque ، وهذا ما نجده في الأعمال الأكثر لفتا للنظر في القرن السادس عشر لدى كل من ديكارت وبيكون. إذ نجد هذا الأخير يقر بضرب من الإهانة والتجريح بأن "فلسفة أفلاطون حديث عجائز عاطلين إلى شباب جاهلين، فهؤلاء الفلاسفة يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب المثمر بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج." واستخلص بعد ذلك بأنه لمن المخجل حقا، في هذا الوقت (القرن السادس عشر) الذي فُتحت فيه آفاق العالم المادي، من أرض وبحار وسماء، أن تظل حدود هذا العالم مقتصرة على كشوف القدماء وآرائهم. وقد أعلن في الأورغانون الجديد بأنه "إذا ما انطلق الفكر من اليقين والتصديق فإنه لا محالة سينتهي إلى الشك ولتريب، وعلى العكس، فإن الانطلاق من الشك (في الفكر القديم) فإن النتيجة ستكون هي اليقين" [3] وهذا يدل على ضرورة التشكك في العلوم القديمة أولا، لأن اليقين هو هدف ومطلب كل فكر جاد ومجدد. أما ديكارت الذي يلقب بأبو الفلسفة الحديثة، فقد عمد إلى "التنكر" لتاريخ الفلسفة القديمة والوسيطية، كتعبير عن ضرورة التحرر من القديم كشرط أولي وضروري من أجل التحديث والتجديد. والمنهج الذي اتخذه ديكارت كنقطة للتحديث هو عدم الاعتقاد بشيء بحكم العادة والتقليد،[4] وفي قاعدته الأولى لا يشترط ديكارت الأصالة والقدامة لتقبل فكرة ما، بل فقط الوضوح والتميز مما يدل على أن العقل هو الحاكم وليس التاريخ أو الزمن. وفي مبادئ الفلسفة يعلن صراحة أن تاريخ الفلسفة لا يعلم التفلسف الحقيقي، بقدر ما يجعل المفكر أسيرا لأفكار سقطت قيمتها بفعل التقادم. يقول ديكارت موضحا مقصده الطريف، على اعتبار أن معظم الفلاسفة تفلسفوا استنادا على تاريخ الأفكار الفلسفية: " إن اللذين بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة [يتبدى أنه] كلما زاد اشتغالهم بها، قلّ في الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحقة."[5]

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 94-116.

[2] محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 605-606.

[3] Brochard : la philosophie de Bacon – études de la philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, 1912, p 303.

[4] René Descartes : Discours de la méthode, édition Flammarion, Paris, 1966, premier partie, p 38-39.

[5] رونيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 40.

قلنا في الفقرة أعلاه، أنه بالرغم من أن الحداثة تدل في بنية المصطلح على مضادة القدامة والقيم. إلا أن التنوير في حقيقته قد تم من خلال إحياء القدامة الإغريقية على وجه التخصيص، بما هي حضارة عقل خالص ونظر منطقي صارم. وهذا يعني أن الحداثة الأصلية هي من اختراع اليونان اللذين دفعوا بالعقل البشري إلى حدود عجزت الحضارات اللاحقة على بلوغها. وبالفعل، فإننا اليوم نجد صعوبة حقيقية في تخطي عقلية الفلاسفة اليونان الكبار على شاكلة هيراقليطس وأفلاطون أرسطو...الخ هذا ما جعل "ياسبرز" يقول في دروسه التمهيدية حول الفلسفة:" وعلى عكس العلوم أيضا فإن التفكير الفلسفي لا يبدو أنه يتقدم. لأننا من دون شك نعرف أكثر مما كان يعرف "ابقراط" Hippocrate[بوصفه علما أو طبيبا] لكننا لا نكاد نستطيع أن ندعي أننا تجاوزنا أفلاطون Platon[بوصفه فيلسوفا]. بل كل ما في الأمر أن حصيلته العلمية أدنى من حصيلتنا فقط. أما بالنسبة إلى البحث الفلسفي عنده بمعنى الكلمة فلربما لم نلتحق به إلا قليلا."[1]

ويمكن أن نلاحظ في خضم احتكام العقل الأوربي الحديث للعقل وحده دون سواه، سواء العقل المجرد الرياضي(ديكارت وصغار الديكارتيين) أو العقل المجرب العلمي (بيكون واتباعه الوضعيين). يمكن التنبه إلى أن الخصم اللدود لحاكمية اللوغوس الحذر والحذق، هو المعتقد أو الدوغما. بما هو تعبير عن إدراك للمطلق المنفلت عن العاقلية والتبرير المنطقي أو العلمي، في حين أن الفكرة الحداثية او الأنوارية تدل على الاحتكام إلى الذات المفكرة.[2] وإعمال الذكاء الإنساني في فهم التاريخ والطبيعة والإنسان معا، بدل الركون إلى روايات تفتقر إلى منطق متماسك، وكم أثبت النظر العقلي الصارم تهافت قصص معتقدية اعتبرت لعدة قرون نصوصا مقدسة لا يطالها النظر أو الفحص. وفي هذا السياق تكفل كانط E. Kant الألماني بالإجابة عن السؤال الذي كان موضوع جدل ولغط في عصره وهو سؤال ما الأنوار [أوفكلارونغ] ؟ was ist AufklÄrung أو Réponse à la question qu'est- ce que les lumières? يقول فاصلا المسألة بدقة متناهية من خلال كشف آليات المعتقد طوال قرون عديدة اتسمت بتثبيط دور العقل المستقل والمنبثق: " إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون ارشاد الغير." [3] بهذا التحديد الكانطي الدقيق يتضح جانب آخر من الحداثة، سنسميه الجانب السيكولوجي. فسبب انسداد اللحظة الوسيطية لمدة قرون طويلة دون أي حركة تقدمية يعود إلى مركب سيكو- ذهني أصيب به العقل الأوروبي من خلال صنع أوهام المعتقد. وعندما يتحدث كانط عن الأوصياء اللذين نوّموا العقل الأوروبي مثلما ينوّم الراعي قطعانه، فإنه يقصد حتما "رجال الدين" اللذين لجئوا إلى آليات تخديريه وتخويفية وتوهيمية؛ توهم الإنسان بأنه عاجز عن المشي بمفرده، مثله كمثل الطفل الصغير الذي يعتمد كلية على العجلة في المشي متوهما وجود خطر الاستقلال عنها. لذا فإن أردنا – يقول كانط – أن نضع شعارا مختصرا ودقيقا للأنوار فإن أحسن الأقوال هو "كن جريئا في استعمال عقلك أنت". وهنا نلاحظ مدى فهم هيجل لأستاذه كانط عندما أقر ضرورة الانتقال إلى الذات المفكرة كشرط للاستقلال عن المعتقد. بالإجمال، ودون الدخول في جدل الفلاسفة حول زمن ظهور الحداثة، أو لحظة ميلاد الفكر الحداثي. فالأكيد أن فلسفة ديكارت تعتبر منعرج حاسم في "نوعية الفكر الأوروبي"، كما أن القرن الثامن عشر الذي وّلد الأنوار الفرنسية كان له الأثر القوي في تقوية التوجه الحداثي الأوروبي. وبهذا نوفق بين التقويم الرورتوي (نسبة إلى المفكر الأمريكي ريتشارد رورتي) والتقويم الهابرماسي(نسبة للفيلسوف الألماني يورجين هابرماس). وإن أردنا إجمال الخصائص الحادة والعامة للذهنية الحداثية فإننا نجد: خاصية الذاتيةla Subjectivité وهي ما أشار إليها هيجل وكانط معا بما هي تغلب على سيطرة النظرة المجتمعية بما هي سلطة ضاغطة على الفرديات والذوات، لذا نجد حشد من الفلاسفة قد تبنوا التوجه الفرداني المضاد للتوجه الاجتماعي الذي سيطر لمدة طويلة من القرون، هذه السيطرة استهلكت كل إمكانيات الإنسان سواء الفكرية أو السلوكية وحتى الأخلاقية. وهذا ما عبّر عنه سارتر في الكثير من كتاباته المسرحية موضحا حقيقة الأخلاق بما هي تعبير عن فردية خالصة وبما هي شأن خاص منفصل عن التحديدات الإلهية المطلقة، حيث قال على لسان أحد رجال الدين - بعد جنونه الشكوكي -: " ليس هناك أحد غيري، أنا الذي قررت وحدي الشر، وأنا الذي اختلقت الخير".[4] والخاصية الثانية تتمثل في العقلانية Rationalisme التي تأسست أول ما تأسست على اللوغوس الأرسطي بما هو تعبير عن الانتقال السببي والمترابط في التفكير كما عبر أيضا ليبنتز عن مبدأ السبب الكافي على اعتبار أنه مبدأ عقلاني محض. يقول في الفقرة السابعة من "المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي": "... ينبغي علينا الآن أن نرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا،

---

[1] Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, traduit Jeanne HERSCH, librairie Plon, Paris, 1952, p 6.

[2] Hegel : la phénoménologie de l'esprit, Volume 2, traduit Jean Hyppolite, Aubier –Montaigne, Paris, 1939, p 88.

[3] ايمانويل كانط: ما هي الأنوار ؟ (مع تأملات في التربية وما التوجه في التفكير)، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 85 وما تلاها.

[4] Sartre : Le diable et le bon dieu, édition Gallimard – collection Folio, Paris, 1951, p 238.Goetz à dit : « il n'y avait que moi :j'ai décidé seul du mal ; seul, j'ai inventé le bien ».

بحيث نستخدم المبدأ الهام الذي قلما طبق بوجه عام، وهو المبدأ الذي يقول إنه ما من شيء يحدث بغير سبب كاف..." [1] وهنا نفهم جيدا القلق الذي يثيره مبدأ السببية الصارم في أذهان ممثلي المعتقد واللاهوت، على اعتبار أنه يلغي إمكانيات الاستثناء في الاطراد الطبيعي، ومن هنا فإن كل مفكر ينتقص من مدلول السببية، فإنه بالضرورة فيلسوف أقل عقلانية وأكثر ميطيقية. لكن الاستثناء الذي نلحظه هنا هو نقد التجريبي الإنجليزي هيوم Hume لمبدأ الضرورة السببية. إذ رغم قوله في مؤلفه المفصليEnquiry concerning the Human understanding :" أن فكرة الاقتران الضروري هذه بين الأحداث، تتولد من عدد من الحالات المتشابهة يكون فيها ترافق ثابت بين هذه الأحداث (...) بعد تكرار الحلات المتشابهة يميل الذهن، بفعل العادة عند ظهور حادث ما، إلى توقع الحادث الذي يصاحبه في العادة (...) هذا إذن الشعور أو الانطباع الذي منه نشكل فكرة القدرة أو الاقتران الضروري "[2]، فإننا لا نحتمل الاعتقاد أنه من الفلاسفة الميتافيزيقيين على اعتبار أنه يقول في نهاية مؤلفه: " حين نطوف في المكتبات مزودين بهذه المبادئ (يقصد مبادئ الخبرة)، ماذا علينا أن نتلف؟ - إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلا، وتساءلنا: هل يتضمن أي تعليلات تجريبية حول الكم والعدد. –كلا، هل يتضمن تعليلات تجريبية حول وقائع ووجود؟ - كلا. إذن ارمه في النار لأنه لا يمكن أن يتضمن سوى سفسطات وأوهام."[3] ولهذا نقول بأن محصلة المقارنة بين نقد الغزالي لمبدأ السببية ونقد هيوم له هو عمل عبثي لا طائل منه، لأن المنطلقات مختلفة كما أن " المناخ الفكري" l'espace Montale مختلف تماما. لهذا نتأسف للأطروحات التي تركزت على مقارنة ضحلة دون مراعات المرجعيات والمناخات الفكرية والمنطلقات وحتى المرامي والنهايات.

4- الحداثة الغربية من الانتصارات إلى الأزمات: بزوغ ما بعد – الحداثة. سوف نستعير من المفكر السياسي "آلان تورين"Alain Touraine عبارة "أزمة الحداثة"[4] للدلالة على انتقال الوعي الأوروبي المعاصر من نمط الحداثة إلى نمط ما بعد – الحداثة. وهو انتقال لا يدل على انفصال جذري وقطيعة مطلقة. بقدر ما يدل على عملية مراجعة وتعديل الموقف، وهنا نوافق كلية تصور طه عبد الرحمن في كتابه عن روح الحداثة. والحقيقة أن المراجعة هي عنصر مكون وضروري لعقلية المنظور الفلسفي بما هو منظور يتشكك أصلا في قيمة الحقيقة التي عمرت منذ أفلاطون إلى آخر أنساق الحداثة الاوروبية مجسدة في فلسفة هيجل والهيجيلين أمثال ماركس وفايل وألكسندر كوجيف..الخ. إننا في هذا السياق نرد الانتقاد الذي يمارسه البعض من مفكري الحداثة العربية، والقاضي بأن الغرب سار بعقلانيته إلى طريق مسدود مما يدل على أن العقلانية ليست منهج الإنسان السليم والقويم. ونقول بأن ما بعد الحداثة لا تمثل انقلابا كليا على الحداثة، بقدر ما تمثل مراجعة وتعديل لنفس القيم. لأن نقد العقلانية في نسق ما بعد الحداثة تم باسم العقل ذاته وليس باسم شيئا آخر غير العقل مثل الأسطورة أو الوحي...الخ. ولهذا فقد اشتهر قول "هابرماس" القاضي بأن " الحداثة مشروع لم يكتمل بعد."[5] لذا فلا يجب "قذف" العقلانية بما هي عنوان للحدثة بأبشع النعوت، رغم ما خلف العقل من وعود كثيرة. إن الذهنية الما بعد حداثية هي في حقيقتها تعبير عن قلق الإنسان الغربي المعاصر من نتائج التصلب العقلاني الذي ساد ثلاثة قرون من الزمن، قلق مبرر من عدة زوايا منها:

- النتائج السلبية للعقلانية التقنية.
- الوعود التي أخلفها العقل ولازال.
- الأبعاد الإنسانية التي طغى عليها العقل خاصة الجسد والفن...الخ.
- الشعور بعدم جدوى القيم العقلية الموضوعية الكلية أو العالمية.

- العدمية التي تثوي داخل الحداثة مثلما يثوي المرض في الجسد. فالعقل الإنساني لا يؤمن فقط، إنه يشك فوق ذلك، في حين أن العقلانية الحداثية قد عولت على الإيمان بعد الشك فقط. ولم تفكر في الشك في الشك ذاته. وهذا ما أنجزه أحد الكتاب العبقريين في فرنسا وهو مونتاني، الذي نفذ ببصيرة حادة إلى ما وراء العقل أو ما راء الحداثة، وهذا ما جعل عدو الحداثة Antimoderniste المفكر نيتشه يتغنى بقدرات مونتاني الشكية والذي أعلن في كتاباته المعنونة بـ" أبحاث" بأنه: لكي نحكم على الظواهر التي نتلقاها عن الموضوعات، يلزمنا أداة حكم، ولكي

---

[1] جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار ميكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، الفقرة 7، ص 111.

[2] ديفيد هيوم: تحقيق في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الاولى، 2008، فقرة 59، ص 109.

[3] ديفيد هيوم، المرجع نفسه، فقرة 132، ص 221.

[4] آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة انور مُغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 129.

[5] يورغين هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 5. وأيضا طه عبد الرحمن: روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 40.

نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقق من البرهان يلزمنا أداة: ها نحن في دولاب دوولاب مغزل..."[1] وبهذا فإن العقلانية يمكن أن تدمر ذاتها، مما يدل على ضرورة فتح فرجار الفهم والتأويل ليشمل أكثر مما يستقطبه العقل الإنساني "العادي". وعند الحديث عن "ميلاد ما بعد – الحداثة"la naissance du post- modernité، فإننا بالضرورة نبدأ من عند الفيلسوف الذي فجر العقل بحزمته البارودية أو بالأحرى بما هو حزمة ديناميت. هكذا كان يصف نيتشه شخصه: أنا لست رجلا، بل اصبع ديناميتJe ne suis pas un être humain ; je suis de la dynamite .[2] وهذه القناعة تشكل في ذهن نيتشه على اعتبار أنه كان واعيا بأن منطق العقل لا يمكن أن يفكك بعقلانية ما تراكم في قرون طويلة بفعل الأثر الأفلاطوني القوي على مجمل الفكر الغربي وحتى التدين الغربي بأكمله. إن تفكيك بنية العقل الغربي لا يكون إلا بضربة عسكرية تحت ضربات مطرقة وتفجيرات لغمية، هكذا تكلم نيتشه Ainsi parlait Nietzscheعلى لسان نبيه الفارسي "زازا". العقل في الفكر النيتشهوي أكبر مدمر لحضارة الإنسان الأرقى، إنسان التراجيديا الإغريقية الذي توسل بالفن لمواجهة لا - عقلانية الطبيعة ولا- غائية الكون. ولأن الإغريقي قد فهم المسألة جيدا، فإنه ابتدع إله الخمر والنشوة والعربدة، ديونيزوس الأرضي الذي يحمي السكارى ويحظهم على الاقتطاع من الحياة أكبر قدر من النشوة واللذة قبل أن تنتهي بلا أي جدوى. لكن عقلانية سقراط وأفلاطون وكل الفلاسفة العقلانيين اللاحقين قد أفسدوا الحقيقة الفنية وارتكنوا للعقل الذي خلق الانسجام وبرر العناية الإلهية وأقصى الحواس ورذل الوهم ووعد بكل شيء في العالم المصنوع بمقولات منطق جاف لا صلة له بما هو موجود فعلا...الخ العقل بما هو وسيلة لخلق الحداثة والأنوار قد أخذ بالإنسانية إلى طريق مسدود وأخلف وعوده، وأوهم الإنسان بأنه مركز الكون وغاية الخلق، وفجأة اكتشف الإنسان أنه أقل شأنا مما اعتقد وأنه كذلك أسوأ مما ظن، وأن التصديق مهما طال الزمن سيتحول إلى تريبب. إن العقل والحقيقة أصنام يجب تدميرها كما تم تدمير أصنام الآلهة الإغريقية، وحان الوقت لتنصيب الفن والوهم بدل العقل والحقيقة. تلك هي ملحمة العقل واللا- عقل أو الحداثة وما بعد الحداثة كما رواها نيتشه.

إن العبارات التي استعملها نيتشه للدلالة على عجز الحداثة، وعلى النتيجة العدمية التي بلغتها هي أكبر دليل على أنه هو أول من فتح ذهنية البوست- مودرنتي. ومن التسميات التي أطلقها للتعبير عن أفول الحداثة الغربية ومآزقها الظاهرة نجد: مرض الحداثة ومن أعراضه تضخم العقل وطغيانه على بقية النوازع الأخرى للإنسان، اكفهرار الحداثة على اعتبار أنها تمثل شبح مخيف يتربص بالإنسان ويضعفه، عتمة الحداثة وإظلامها على اعتبار أن الحداثة كانت ترمز للأنوار، لكن حقيقتها هي عكس ذلك تماما فأكبر نقطة إضلام تقع تحت مصباح الحداثة ذاتها. وأيضا يتحدث نيتشه عن نقد الحداثة، أو نقد الروح الحديثة، وقد اعتقد نيتشه أنه شبيه بفيلسوف إغريقي قديم هو "ديوجين الكلبي" الذي كان يحمل المصباح نهارا في شوارع أثينا من أجل كشف حقيقتها، وهكذا تصور نيتشه مهمته "كديوجين الحداثة" من أجل الكشف عن عيوبها وزواياها المعتمة....Parcourir dans toute son étendue l'âme moderne, m'être assis dans tous ses coins, c'est mon ambition[3]

ويمكن أن نلاحظ معالم الذهنية الما – بعد حداثية من خلال مقارنتها مع مبادئ الحداثة الفكرية الغربية التي انطلقت مع القرن السابع عشر(العقلانية) والثامن عشر(الأنوار)، وهي على وجه الإجمال:

- التفتح على ما بعد – العقلانية: سواء الفن أو التصوف... الخ على اعتبار أن العقل وهو ينمو في انجازاته قد جعل الإنسان يشعر بضرب من التخمة العقلية نظرا لحضوره دوما وفي كل مسألة إنسانية. فقد شعر مفكرو نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بنوع من التمرد على العقلانية، والتحرر من السلط اللوغوسية التي أحاطت بالإنسان من كل جانب. فاقترح نيتشه قائلا: هلا تحررنا من هذا الطاغوت ولو للحظة، وقال بيرجسون أن الأفعال الهدامة للعقل لا يمكن السكوت عنها دوما، نحن نحتاج إلى ضرب من الخرافة التي تفتح لنا آفاق الحركة والحركية والصوفية. نحن نشعر بضرورة الانتقال من وضع تحت عقلي infra-rationnelle إلى وضع فوق – عقلي supra –rationnelle .[4]

- الانتقال من الوحدة العقلية إلى الوثنية المفهومية: بمعنى التخلي عن الهيجيلية التي هيمنت على تاريخ تطور الفكر بما هو سهم مركزي وقوي متوجه للإمام في سير متين وموحد على الشكل السهمي، يقول هيجل: " إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ،

---

[1] Montaigne :Essais, Tome 2, édition Gallimard- Folio classique, Paris 2009, chapitre XII apologie de Raimond Sebond, p 159.
[2] Friedrich Nietzsche : Ecce homo- suivi de Nietzsche contre wagner, traduit Eric Blondel, édition Flammarion, Paris, 1992, pourquoi je sui un Destin, § 1, p 151.
[3] Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, tome 2, traduit Geneviève Bianquis, édition Gallimard, Paris, 1995, § 368, p 137.
ومن أهم المراجع التي تشير في تفاصيل دقيقة إلى هذه المسألة – مسألة موقف نيتشه من الحداثة – نجد:
–محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008،ص48.
–محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما – بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 15.
[4] Henri Bergson : les deux Source de la Moral et de Religion, Op.cit, p 288-290.

هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا."[1] ويقول عدو هيجل مغيرا مدلول الصيرورة التاريخية أن التقدم مجرد وهم وتوهيم على اعتبار أن العقل الغربي لم يتقدم شيئا على القدامة الإغريقية بقدر ما تقهقر رجوعا إلى الوراء، فمطلب الإنسان المعاصر ليس موجودا في المستقبل، بل هو كامن في قرون خلت وبالتحديد في الجنوب (اليونان)، فهلا طرنا نحو الجنوب مثلما تغنى بذلك هولدرلين في قصائده الهيراقليطية. وبالتالي فالانحطاطية هو ما حدث بالفعل وليس هناك أدنى تطور، هكذا قال نيتشه في الأونتي- كريستو Der Antichrist.[2] وتوالت أطروحات كثيرة تؤكد المسار التراجعي للحضارة الغربية ومن أهمها على الإطلاق نجد:

-أوسفولد اشبنجلر: تدهور الغرب، ج1-2، ترجمة أحمد الشيباني.

- سيجموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي.

- كولن ويلسون: سقوط الحضارة، ترجمة زكي أنيس حسن.

- بيار بورديو (تحت إشراف): بؤس العالم، ج1-2-3، ترجمة محمد صبح.

5- صدمة الحداثة: أو الحداثة العربية المنفعلة. حصل اتفاق يشبه الإجماع[3] بأن حملة نابليون على مصر، وبداية البعثات العلمية نحو فرنسا على الخصوص. هما عاملان من أهم عوامل بداية الحداثة العربية في عصر النهضة بداية من القرن التاسع عشر. وإن كانت الحادثة ككل تسمى "صدمة الحداثة" فهي تسمية محمودة وصحيحة ومبررة من عدة جوانب:

أولا – هي صدمة لأنها جعلت الوعي العربي يندهش لمدى تخلفه ومدى تقدم الغرب.

ثانيا – هي صدمة لأنها جعلت المفكرين العرب يستفسرون عن إمكانية تحقيق نهضة من خلال تجديد التراث. وهنا طرح أول سؤال تشكيكي في جدوى التراث الإسلامي.

ثالثا – هي صدمة لأنها لم تكن طبيعية، بل أحدثها الأغيار أو الحضارات المجاورة التي طالما شكلت في المخيال العربي الإسلامي مفهوم العدو والوافد والكافر أو أعداء الله وحزب الشيطان...الخ.

السؤال الذي طالما طرحته الطبقة المثقفة العربية هو سؤال" الوجود والعدم". أي هل هناك حداثة عربية معاصرة؟ هل هناك فكر فلسفي – حداثي يجعلنا نقر بالاستقلال الفكري العربي؟ ومن الأعمال المهمة التي استشكلت الموضوع على هذا الشكل نجد:

- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1981.

- ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي – سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988.

- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاستقلال الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002.

لكن نحن نُحوّر نوعا ما السؤال السابق والمعهود في الطروحات العربية، ونقول: **هل يمكن أن نتحدث عن حداثة هي في أصلها منفعلة وليست فعّالة؟ هل التفكير الحداثي الذي يناور تحت نموذج هو فعلا تفكيرا حداثيا بالمعنى المطلوب؟** والذي نقصده بالمناورة داخل سياج أو تحت نموذج هو أن الفكر العربي قد اختار نموذجين يفكر تحتهما هما:

أولا – النموذج التراثي: الإقرار بأن نهضة العرب المسلمين مرهون بإحياء التراث الإسلامي الذي قدم منذ القديم وصفة الإبراء من التخلف. ومن ثمة فإن الحداثة تتمثل في عملية "نقل وأخذ" لا غير، فلماذا الاجتهاد وكل شيء متوفر؟ أليس من نعم الله أننا نمتلك حلولا جاهزة ؟! وبدل النقل من المكان (أوروبا) ما علينا إلا النقل من الزمان (الماضي الإسلامي). والشعار هو " احياء علوم الدين" على منوال ونهج الغزالي.

ثانيا – النموذج التقدمي: الإقرار على وجه النقيض بأن الحل الحقيقي لحداثة إسلامية ناجحة هو الاحتذاء بالتجربة الغربية الحديثة والمعاصرة، من خلال ممارسة قطيعة شُجاعة (هنا نتذكر كانط الذي ربط الأنوار بالتغلب على الخوف والكسل والجبن كشرط ضروري) مع التراث القديم في كل أشكاله. والشعر هو: "احياء علوم الدنيا" على نهج حسن حنفي.

وكما هو ملاحظ، فإن كلا الاقتراحين معا محكوم عليهما بالفشل منذ البداية. والسبب يعود إلى أن النهجين قائمين على تسقيف إمكانيات العقل العربي الإسلامي، السقف الأول زماني والثاني مكاني. فأين المفر؟ لا مفر إلا بإلغائهما معا، من خلال طرح بديل تحريري ونقدي يتجاوز

1 فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء 1: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 78

2 فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية، فقرة 4، ث 27.

3 برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، دار شوبان للنشر، الجزائر، 1990، ص 10.

التعنت المفهومي والإقصاء الإيديولوجي. ومن أجل التحرر من الرأي الانهزامي القائل بأنه لا وجود لحداثة عربية أو فلسفة إسلامية حديثة ومعاصرة، فإن موقفنا هو العكس تماما. بحيث نقول: نعم هناك حداثة عربية، بل هناك تفكير فلسفي عربي معاصر. ويمكن أن نجزم بدون خوف من الغلط بأننا نمتلك فلاسفة يفوقون في قدراتهم ونظرياتهم العديد من فلاسفة الغرب. لكن السؤال الذي سرعان من يسقط علينا هو: ما الذي أعاق إذن حدوث حداثة عربية ناجحة؟ جوابنا موجود في عنوان المقالة؛ إنها معضلة كم، كيف ذلك؟

ثانيا – الحداثة العربية: من كيف الفكر إلى كم المفكرين:نقطة انطلاقنا هي الاعتراف بأن هناك حداثة عربية، ومن أنكرها فقد جحد حقيقة تضاهي حقيقة شروق الشمس كل يوم. ونحن نلاحظ أن هناك ضربين من الحداثة العقلية، قد يختلفان في المهمة، لكن يندرجان في مسار واحد، وهو تفكير حال الحضارة العربية الإسلامية بدأ من القرن التاسع عشر:

1- **الحداثة كعقل إصلاحي:** ونقصد بذلك الموجة الإصلاحية التي ظهرت في العالم العربي الحديث أيام النهضة المصرية والمغاربية أو المتوسطية بالعموم. وإن كان هناك من تكفل بتسمية " زعماء الإصلاح" والإنجازات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي حققها كل في مجاله وكل بقدراته، فإن المعضلة التي نلاحظها هي معضلة جدوى العمل الإصلاحي بالتحديد. فإن كان الأستاذ أحمد أمين (1886-1954) – مؤلف كتاب زعماء الإصلاح - واعيا بمسألة الأقلمة والتحيين في الفكر العربي الإصلاحي المعاصر[1]، إلا أنه انساق وراء تمجيد العمليات الإصلاحية وتزكية المصلحين بضرب من الهالة المميزة عندما قال بأن زعماء الإصلاح – ونحن شخصيا نتحفظ على عبارة الزعامة بما هي موروث ثقافي يدل على العظمة الروحية والتفرد العنصري، والمكانة الدينية أو السياسية...الخ – " يشعرون بآلام شعوبهم أكثر مما تشعر، ويدركون الأخطار المحيطة بها أكثر مما تدرك. ويفكرون التفكير العميق في أسباب الداء ووصف الدواء."[2] والحق أن هذا الخطاب يعكس نزوعا نخبويا، وتوجها سلطانيا يتنافى مع الروح الديمقراطية واستقلال الشعوب عن أفراد يمثلون" زعماء" يرتبط بهم مصير الدولة أو الأمة. إن منظور أحمد أمين يدل على فكر برجوازي متعالي عن العامة، وفي هذا دليل على انفصال مشكلات النخبة عن مشكلات الشعب. وبالتالي فإن مفارقة الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية تتكرر في الأزمنة الحديثة على اعتبار أن كل الفلاسفة المسلمين في الفترة الأولى(الكلاسيكية) كانوا من الطبقة الراقية القريبة من الخلافة والسلطنة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وحتى الغزالي الذي كان يتكلم بلسان حال فئة إسلامية مخصوصة المبادئ ومسيجة العقائد. وهذا ما جعل المشكلات المطروحة في عصرهم هي مشكلات مزيفة بالمقياس الشعبي أو الجمهوري.

مشكلة أخرى تطرح عند الحديث عن المهمة التي تكفل بها الإصلاحيين، تتمثل في أن الإصلاح لا يدل في نهاية المطاف إلا على المحافظة على هيكل الأزمة وبنية المشكلة مع تغيير الأجزاء المعطلة والقطع الفاسدة. مع العلم أن النظام ككل إذ أثبت فشله، وتكررت نكساته، واستدامت علاّته، فالحل الناجع هو الاقتلاع الكلي والاستبدال الجذري. إن الإصلاحla réforme هو في حقيقته تمديد عمر الأزمة، وإطالة زمن الفتنة، مما يدل على أن التجديد الحقيقي لا يتم إلا بإعادة نظر خالصة من النظام المعرفي والفكري القديم. والحق أنه يصعب كثيرا ممارسة الإصلاح في زمن تفشى فيه الفساد والجهل المؤسساتي كما يصطلح أركون على هذا المفهوم.

المشكلة الثالثة التي جعلت التوجه الإصلاحي يفشل في مهامه هو انعدام برنامج تتبناها المؤسسة السياسية الرسمية. فلا يجب التغافل عن دور رجل الدولة في التخطيط لمشاريع حضارية بهذا الحجم، أي النهوض بالدول العربية الحديثة من الناحية الحضارية والثقافية. وما يمكن أن نلاحظه- وهي مسألة لاحظها الكواكبي في زمانه – أن السلط السياسية العربية في القرن التاسع عشر، قد تصدت بقوة للعلوم العقلية التي تنمي الوعي القومي والفاهمة البشرية لدى أغلبية الشعب. وهنا نجد الشراكة التي طالما عُقدت بين السلطة السياسية والسلطة الدينية من أجل تخدير الشعب وتنويم الوعي وحب المفهومية والحقيقة عنه. يقول الكواكبي قولا لا يمكن إلا الاعتراف بجماله وأحقيته بالنشر مرة ثانية: " المستبد لا يخشى علوم اللغة، تلك العلوم التي بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان (...) كذلك لا يخاف من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد (...) كذلك لا يخاف من العلوم الصناعية ولا يخاف من الماديين ولا من الرياضيين. [بل] ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية."[3] والسبب واضح جدا، لأن العلوم العقلية سواء الفلسفة أو علم السياسة والاجتماع، تفتح الوعي الشعبي على تاريخ الحضارة الإنسانية التي كشفت عدة مرات عن مزلات الحكام المتسلطين، وممارساتهم التذليلية في حق شعوبهم، والثورات الشجاعة التي قام بها أبطال الجمهوريات...الخ.

وما يمكن قوله، ونحن خارجين من تحليل الحداثة الإصلاحية العربية، هو أن الإصلاح الفكري الخالص منفصلا عن متابعة أو تبني السلطة السياسية، هو برنامج لا يؤتي نتائجه المطلوبة أولا، والإصلاح في ذاته هو وسيلة لإحياء واستمرار الوضعية أو السماح بالأزمة لأن تدوم

[1] أحمد امين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1990، ص 431-446.

[2] أحمد أمين، المرجع السابق، ص 8.

[3] عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006، ص 66.

وتطول. وأخير فإن أكبر من تكلف بالإصلاح كانت توجهاتهم " دينية مغالية" في بعض الحالات، ونخص بالذكر محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) الذي يعتبر اليوم مؤسس التيار السلفي التيمي التكفيري الذي أزّم الأزمة وعمّق المعضلة أكثر فأكثر. فحينما تقعقع السيوف، يخرس صوت الفكر المستنير. وعندما تدوي الأحزمة الناسفة دويها يجف القلم التنويري عن الكتابة. ويسأل: هل هذا معقول؟ هل الحق بحاجة إلى سيف ؟؟ هل الحقيقة تنجلي تحت حفرة يحدثها لغم ؟؟ ثم أن وراء ستار "الإصلاح" تفرخ فكر تتريثي منع على العقل التفحصي أي مناورة مثمرة، ونحن نرى اليوم أن كل التيارات الإسلامية المتعصبة والتي تفكر تفكيرا مرضياً عُصابياً تستعمل دوما "الخطاب الإصلاحي أو التصليحي". إن الحضارة العربية الإسلامية ليست خردة فاسدة تحتاج إلى تصليح، ثم من هم المصلحون؟ هم أشباه مفكرين وأنصاف علماء وأبعاض فلاسفة. إن رداءة المصلح تنتج فشل العملية التصليحية بالضرورة. ومنطق الإصلاح يدخلنا في دوامة ليس لها قرار، لأن الإصلاح الذي تم انجازه يحتاج في ذاته إلى إصلاح والإصلاح إلى إصلاح... وهكذا دواليك دون قرار. إننا نطرح مشروع اسقاط التوجه الإصلاحي واستبداله بفكر جذري يفكر الحضارة في سياق التاريخ والعلوم الإنسانية الاجتماعية، بدل تكرار خبرات فقدت مبررات وجودها أصلا.

2- **الحداثة كعقل فلسفي:** هنا ننتقل إلى نمط آخر من الفكر الحداثي العربي، يتميز عن الأول بالخصائص التالية:

- **التكوين الأكاديمي المميز:** إن الأساتذة الذين انخرطوا في هذا النمط من الحداثة، قد تلقوا تكوينا علميا مكتملا، سواء من حيث نوعية المادة المدروسة والزمن المخصص للدراسة. ونحن ندري أن التكوين الأكاديمي بما هو تكوين يتأسس على عنصر الكفاءة فقط، يتيح للمتكونين فرصة الاطلاع على الفكر المميز والرفيع. فالتكوين الأكاديمي قائم على مقولة الحرية لا مقولة الهوية. ونحن ندري جيدا الفرق بين النمطين، فتفكير الهوية هو تفكير داخل سياج مغلق كليا لا يتيح أي إمكانية للمخالفة والمغايرة، في حين أن التكوين الحر، هو ذلك التكوين الذي لا يعترف بامتلاك مشبع للحقيقة كمقولة ميتافيزيقية جاهزة موضوعة هناك. بل هو الفكر الذي يعتبر التفكير في ذاته مغامرة فكرية غير معروفة النتائج.[1] إن الفرق بين فكر الهوية وفكر الحرية هو كالفرق بين الحر داخل السجن وبين المقيد خارج الطبيعة. فالتعليم الأكاديمي يعلم بأن التفكير هو سعي دؤوب – دون البلوغ والوصول – نحو المعرفة والحقيقة النسبية المتجددة دوما، وهذه الروح العلمية هي التي يفتقر إليها التكوين الإيديولوجي بما هو تكوين تبريري أكثر مما هو تكوين كشفي. فأخطر مسألة مضادة للعلمية هي الاعتقاد بالامتلاك المطلق للحقيقة la possession totale de la vérité. ونحن ندري بأن أرسطو بوصفه تلميذا للأكاديمية قد اعتذر من أستاذه أفلاطون وقال له – وعلى منواله – إني أحب أفلاطون أستاذي لكن أحب الحقيقة أكثر[2] Amicus Plato Sed magis amicua viritas. وكما هو ملاحظ فإن الفكر الأكاديمي هو في جوهره فكر اختلاف وتفتيح جديد ومغايرة في حين أن فكر الهوية هو فكر مطابقة ومماثلة وتكرارية بما هي حركة دائرية أو تراجعية دوما.

- **الاطلاع على الغير في حضارته ولغته:** وجوهر تشكيل الفكر الأكاديمي على هذه الخصائص السابقة الذكر هو التفكير التخارجي، أي المتوجه نحو الخارج بما هو مخالف. والمعلوم أن التكوين الأكاديمي في معايره العالمية يتطلب التفتح على ثقافة الغير ليس من أجل دحضها أو الحكم عليها مسبقا. مثلما يفعل الفكرالمنغلق الإيديولوجي. بل من أجل معرفة الذات حق معرفة، معرفة التفحص والنقد والتطوير لا معرفة الغلق والتباهي والاعتزاز الشعري المنوم أو المخدر. ولنا في هذه الفكرة رأي الأستاذ أركون، الذي يتلخص في أن الدرس الأنثروبولوجي هو بمثابة الدواء ذو الأثر الفعّال لإسقاط الفكر المسيج داخل قناعات متكلسة. يقول في تحليله للخطاب الديني: " [يجب]التخلّي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها (...) لذا ألحت منذ سنوات على ضرورة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلق"la clôture dogmatique fermé إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير. العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة والسلطة، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسّساتي."[3] وقد حفظ لنا تاريخ الفلسفة اليونانية السابقة لسقراط، أو حتى تاريخ الأديان المقارن؛ الفائدة الكبرى في التفتح على الثقافات المغايرة كطريقة لكشف حقيقة الأفكار الإنسانية. فقد توصل المفكر الإلياتي المعروف بـ"إكسانوفانيس"(حوالي القرن الخامس ق – م) إلى مبدأ التوحيد الإلهي في مقابل الوثنية الإغريقية والأنثروبولوجية بعامة التي كانت منتشرة، توصل إلى هذا المبدأ الثوري من خلال الأنثروبولوجيا أو علم دراسة الإنسان من حيث ثقافاته. والنص الذي سنذكره الآن يكشف لنا بالضرورة على أن علم الإنسان هو مصدر التفتح الإبستمولوجي والتسامح الإكسيولوجي؛ يقول أكسانوفانيس الذي كان شاعرا متجولا، وفي هذا التجوال دلالة واضحة على سعة الاطلاع والخروج من ضيق الثقافة المروضة إلى أفق الفهم الحر، أو ما سماه الحداثي الألماني "هيردر" الخروج من قفص الثقافات: " لم يوجد في العالم كله، ولن يوجد فيه،

---

[1] Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, Op.cit, p 10.

[2] Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p 44. Et Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger – la philosophie grecque, les éditions de minuit, Pais, 1987, p 107.

[3] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 6.

رجل ذو علم أكيد عن الآلهة (...) فالآدميون يتصورون الآلهة يولدون، ويلبسون الثياب، وأن لهم أصواتا وصورا كأصوات الآدميين وصورهم. ولو كان للثيران والآساد أيد مثلنا، وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صورا كما يفعل الآدميون، لرسمت لآلهتها صورا وصنعت لها تماثيل على صورتها هي؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها في صورتها، ولصورت الثيران آلهتها في صورة الثيران. والأحباش يصورون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر الشعر (...) ألا أن ثمة إلها واحدا يعلو على الآلهة والبشر؛ لا يشبه الآدميين في صورته ولا في عقله."[1] وهنا نلاحظ أن الخروج من الثقافة المحلية بغية الاطلاع النزيه، أي الخالي من أحكام مسبقة، على حضارات وثقافات الغير هي التي تسقط الحجابات الثقافية التي تراكمت بفعل الزمان وسلطة القوة الضاغطة للمجتمع والتقليد...الخ. إن فوائد الاطلاع على الغير لا يمكن حصرها في هذا الحيز الضيق، والمسألة المهمة هنا هي أن الاطلاع على الغير من منطلق أننا نمتلك الحقيقة التامة والناجزة، وهي المهمة التي مارستها النخبة التي سافرت في بعثات علمية - عقائدية إلى أوروبا، لا تؤتي نتائجها العلمية المطلوبة. لأن العقل النزيه هو الذي ينطلق من أن الإنسان هو إنسان فقط، ولكل ثقافته المخصوصة. فمن شرط الدراسات العلمية الأنثروبولوجية اسقاط الأحكام التي علقت بذهن الباحث قبليا، أي ما كان فيه ثقافيا واجتماعيا دون تمحيصها.

- **التفكير في إطار مشاريع جماعية ممنهجة ومنظمة علميا:** الفرق بين التفكير الحر والتفكير المدرسي يكمن في وجود مناهج وتقليد علمي ومشاريع فكرية. ونحن نوافق الأستاذ بوقاف من الجزائر عندما شخّص أزمة الفكر الحداثي الجزائري بانعدام المشاريع الفكرية المدروسة. ومن الناحية التاريخية نجد أن المفكرين الذين انخرطوا في مشاريع منظمة ومدارس مؤسسة قد كتب لفكرهم أن يعيش من أجل التطور. فمثلا نتعلم من المقارنة بين التوجه السسوفسطائي والأكاديمية أن التفكير في مدرسة والانضمام إلى مشروع هو الفارق بينهما. فبينما التوجه السوفسطائي – ورغم قوة المنظور الذي اعتمدوه – اتخذ طريق التفكير الحر المتفرق والشخصي، نجد التفكير في إطار الأكاديمية قد تقيد ببرامج ومناهج وأهداف. والنتيجة أن تلاشى الفكر الأول واستمر الثاني حتى القرن السادس بعد الميلاد وأكثربكثير. وأكثر من ذلك أن التفكير في الأكاديمية هو الذي أعطى الصورة التي أرادها لخصائص التوجه السوفسطائي، حيث أصبحنا اليوم نُحاكم السوفسطائية بمنظور أفلاطوني خالص، سواء عن حق أو عن غير حق. والمثال أعلاه يبّين لنا أن الخلود والتطور هو مصير التفكير الذي تم في إطار أكاديمي، والدخول في مشاريع فكرية أكاديمية لا يدل على النمذجة والتقيد والعقائدية المغلقة. بل على العكس، فمتتبع مسار التفكير في أكاديمية أفلاطون يجد أن الخطاب قد تغير جذريا، فبين منظومة التفكير الأفلاطونية في القرن الرابع قبل الميلاد، والنتائج التي توصل إليها الأتباع الشكاك في القرن الثاني على يد أرسيسيلاوس وكارنيديس، فرق شاسع جدا. وهذا يدل على أن التفتح والتمايز يمكن أن يتحقق حتى في المشاريع الفكرية الممنهجة والمؤطرة في سياق مدرسي مبرمج ومحدد الأهداف. ولنا في تاريخ الفكر العربي المعاصر أمثلة عديدة على ذلك: المدراس الفلسفية المغربية التي طورت الفكر الفلسفي المغربي تطويرا ملحوظا يدل على وجود مشاريع فكرية ممهمة في سياق منظوري مختلف؛ فنجد المدرسة البرهانية التي تزعمها الأستاذ الراحل محمد عابد الجابري (توفي يوم 2010/05/03) لا تزال تطور المشروع من زوايا مختلفة. ومن الجانب الآخر نجد المدرسة الطاهوية (طه عبد الرحمن) العرفانية والتي تطور مشرع رؤية صوفية للكون. وفي فرنسا نجد المدرسة الأركونية والتي تكفل زملاءه وطلبة الدراسات العليا في الدكتوراه بتطوير الدراسات التي عجز عن انجازها أركون بنفسه لكثرة الموضوعات وقصر العمر كما كان يقول بروتاغوراس قديما.

- **الاتصاف بروح النسبية وعقلنة الخطاب:** الحقيقة أن الأزمة المنهجية بما هي أزمة الروح العلمي هي معقد الأزمة المفهومية التي يتخبط فيها الفكر العربي المعاصر في جميع تخصصاته. فنحن نلاحظ حتى اللحظة الراهنة أن الخطاب اللا- معقول أو الأقل عقلانية لا يزال مضوع قبول واستهلاك. وهذا ينذر بخطر استمرار الذهنية التسطيحية والمعقولية التبسيطية. في حين أن البساطة في جوهرها هي خاصية العقل الميتافيزيقي المغلق. أما الخطاب العلمي بما هو خطاب إبستمولوجي لا دوغمائي فإنه لا يتقبل مقولة البساطة والوضوح، فكل شيء سائر نحو الغموض والتكوثر والتعقد والتشتت.[2] ومن هنا فإن العقلنة هنا تدل على التخلي عن انماط عقلانية قديمة والاستفادة من آخر النتائج التي توصل إليها الخطاب العلمي في جميع جوانبه وكل تخصصاته. فمن المستحيل النظر إلى الموضوعات الراهنة بمنظار قدامي عتيق، والتشبث بهذا هو طريق التأزم والتأزيم الذي تم ممارسته من طريف العديد من الجهات التي تروج لخطاب التقديم والتريث الهستيري أو المرضي. والنظريات التي حللت الخطاب العقلي تحليلا دقيقا، والتي استعانت بآخر نتائج العلوم المعاصرة قد توصلت إلى أن التفكير الصحي هو التفكير الذي يتبوأ خصائص العصر الإبستمية، ونحن ندري بأن العصر الحالي يتسم بمقولات أهمها:

[1] ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الجزء الاول من المجلد الثاني، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت/ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ص 303.

[2] غاستون باشلار: فلسفة الرفض – مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 26.

1- **النسبية:** والتي تدل على خطوة التخلي الكلي عن أعز شيء رافق العقل التأملي وكون خلفيته المستورة أو الفناء الخلفي له، وهو المطلقية أو الحقيقة بما هي مقولة مفارقة ناجزة. فمقولة الحقيقة قد ارتبطت دوما، وفي أي مجال سواء فلسفي أو علمي بمفهوم لاهوتي ميتافيزيقي يتمثل في مفهوم المطابقة، أي مثلما قال هايدجر أن التعريف التقليدي لماهية الحقيقة هو: " أن الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل(...)هذه الحقيقة تصدر عن الإيمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية."[1] فالقول بأن هذه الفكرة حقيقية تدل في الوعي الإنساني القديم بأن هناك حقيقة ثابتة موضوعية في مكان ما، واجتهاد الإنسان قد توصل إلى أن نتائج بحثه تتطابق تماما مع هذه الحقيقة الأولية أو السابقة أو حتى الأزلية. لكن في هذا المفهوم تناقض واضح يظهر في أن البحث العلمي لا يمثل إلا "إعادة اكتشاف" ما كان مكتشفا سلفا. وهذا كما هو واضح تصور " عبثي" لجهود الإنسان. إنه ضرب من التفكير داخل نموذج، وهو التصور الذي أشرنا سابقا أنه تصور انهزامي لا يولد إلا الانتكاسات المفهومية أو الإبستمولوجية بعامة. إذن الأحرى بالفكر العربي الحداثي المعاصر أن يشتغل في الحقل الدلالي لمقولة النسبية، المتمثل في أن الإنسان كائن يفكر دون نموذج أو حاكم معرفي أعلى منه. وما كان يبدوا للفكر البشري بأنه هو الكل في كل المنظومة العلمية، لا يفتأ أن يظهر بأنه عنصر من كل مفتوح أعلى منه، وأزمات العلم المعاصر قد كشفت بدون أدنى شك أن النسبية هي قانون المعارف جميعا مثلما أن الموت هو قانون الكائنات كلها أيضا. يقول فيلسوف العلم المتتبع لنمو الفكر العملي الجديد بأن التطور العلمي أثبت بأن الهندسة الأوقليدية la géométrie euclidienne التي كان يعتقد أنها هي مجمل علم الهندسة، أصبحت لا تمثل إلا حالة خاصة من الهندسة بالإجمال.[2] فهل لازال الحديث عن الأفكار العلمية باعتبارها آلهة لا تموت ولا تفنى ؟!

2- **الموضوعية:** والتي تدل على الخروج من أحابيل الذات المختلفة الأشكال والألوان، ونحن على ثقة أن الأزمة الحقيقية للفكر العربي المعاصر هي " الشجاعة من أجل الموضوعية." أو من أجل رؤية الأشياء خارج كهف الذاتية أو الأنانية الجمعية التي هي ذاتية موسعة أو معممة، أي أن هناك ذاتية الفرد وذاتية المجتمع أو الحضارة بالإجمال. ولن تحدث نهضة فكرية حداثية إلا بعد الاعتراف بأن التفكير الحضاري المغلف بالأنانية والذي هو " شبه تفكير" أو تفكير منحول، والذي لا يرتقي إلا مرتبة نقد الذات، أو التعامل مع الذات كشيء أو كموضوع للدراسة.[3] هو التفكير الذي يجب أن نمارس معه قطيعة كبرى. ومرة ثالثة نشير بأن التحديد الكانطي للأنوار ينطبق مع حالتنا الراهنة على اعتبار أننا لا زلنا نخاف ونتوجس من دراسة الذات العربية دراسة موضوعية – علمية. فمن نكون؟ هل نحن خارج العلمية أو منفلتين من الدراسة العلمية كمجتمع؟ أليس من الواجب الاعتراف بأن الحضارة العربية -الإسلامية الكلاسيكية أو الحديثة والمعاصرة أيضا تمثل في كونها ظاهرة إنسانية واجتماعية تُدرس كأشياء comme des chose مثلما كان دوركايم Durkheim(1858-1917) يؤكد بصدد الظواهر الاجتماعية دون تمييز.[4]

3- **المنظورية:** كلمة المنظور perspective هي الوريث الشرعي لكل الحقيقة التي تم اغتيالها عنوة من طرف أصحاب الفلسفات النسبية وفلسفات الحياة المعاصرة، المنظورية هي ولى عهد الحقيقة المطلقة المحتضرة. لكن لا يجب الاعتقاد أن التوجه المنظوري جديد كل الجدة أو هو وليد الفكر الفلسفي المعاصر بما هو فكر الثورة على الأفلاطونية التاريخية والفكر الديني الذي تغذى منها بوجه أو بآخر. بل الحقيقة (هنا نستعمل كلمة الحقيقة استعمالا مجازيا على سبيل العادة الفكرية واللفظية فقط، لأن المنظور هو بديل الحقيقة بعد زوالها) أن فلسفة المنظور تعود إلى الفلسفة السوفسطائية التي عاداها أفلاطون وواصل المهمة من بعده أرسطو.[5] لأنهما فهما وتأولا المبدأ البروتاغورسي القائل أن "الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا" تأويلا سلبيا من أجل إظهار استحالته، إذ نجد أرسطو يقول بأن هذا المبدأ يعني أن " الحقيقة هي ما تبدو لكل شخص، فإذا كان الأمر كذلك، كان الشيء ذاته موجودا ولا موجودا، وحسنا وقبيحا على حد السواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء... ". لكن قام من يدافع عن المنظورية السوفسطائية في الأزمنة المعاصرة، ونقصد طبعا الفيلسوف الفرداني الذي يعتبر الفرد كفرد بمثابة الواقعة الحقيقية الوحيدة، باعتباره المبدأ الأول والأخير للتقييم، ومصدر القيم.[6] وهو فريدريش نيتشه (1844-1900) صاحب فلسفة المنظورية

---

[1] مارتن هيدجر: التقنية – الحقيقة – الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 1995، ص 13.

[2] Gaston Bachelard : Le nouvel esprit scientifique, aditions E N A G, Alger, 2ème édition, 1994, p 35.

[3] André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1e édition,2002,p 701.

[4] اميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، تقديم عبد الرحمن أبوريدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 59 وما تلاها.

[5] النصوص التي تظهر المنظورية السوفسطائية في الفلسفة اليونانية إظهارا نقديا لا موضوعيا منصفا، نجد خاصة :

- أفلاطون: ثياتيتوس، مرجع سابق، ص 39-40.
- أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ضاضا، الهيئة المصرية العامة للتأيف والنشر، القاهرة، 1970، ص 47.
- أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 110.
- Aristote : la Métaphysique, Op.cit, livre K, chapitre 6 , § 1062 b, p372.

[6] Gisèle Souchon : Les grands courants de l'individualisme, édition Armand Colin Masson, Paris, 1998, p 5-6.

والسوفسطائي المعاصر بحق مثلما لاحظ ذلك "أوجين فينك". والمنظورية بما هي أفق الإنساني الما بعد حداثي تدل عنده على أن كل معرفة في النهاية مجرد منظور تابع لحاجات الفرد الحيوية، وهذا يدل على استحالة الحصول على معرفة مشتركة وعامة تشمل الكل، على اعتبار اختلاف الحاجات من فرد إلى آخر، ومن نمط إنساني إلى آخر.[1] وبهذا فإن المنظور هي تلك الفلسفة التي تؤكد أحد سمات الحداثة التي حللناها سابقا وهي ابراز الذات المفكرة في مقابل الأنا الجمعية الضاغطة بفعل سلطة القديم ومصالح الاستقرار الجمعي.

4- **المراجعة المستدامة:** وهي من النتائج المتحصلة من مقولتي النسبية والمنظورية، لأن "موت الحقيقة المطلقة" واستخلافها بالمنظور يتطلب دوما مقولة المراجعة la révision بما هي مقولة تجديدية وتحيّينية. فإذا كنا نعتبر الحقيقة مجرد منظور مرتبط بالحاجات الحيوية، وبما أن هذه الحاجات الحية تتبدل في ذات السياق، فإن المراجعة هي حتمية ابستمولوجية لا مفر منها. ولا يجب أن نفهم أن المفكر الذي يراجع أفكاره دوما، دلالة على أنه في خطأ أو انحراف مبين، فهذه المقاييس لا بد أنها سقطت مع سقوط مقولة الحقيقة الناجزة والتامة والمفارقة. بل على العكس، فإن الفكر يجب أن يغير دوما قشرته، مثلما الأفعوان يغير كل عام قشرته، هكذا قال نيتشه ذات فجر نقي من التسمم الأفلاطوني وبرأ من العضلة الهيجلية القوية قوة أتباعه[2]. فهذا التغيير من مظاهر "تطبيع الفكر" وارجاعه للحالة الطبيعية التي تقتضي المراجعة المستدامة. وأهم مسألة تجعل المراجعة ضرورة معرفية للأفكار بصفة عامة دون تمييز بين العلمي والفلسفي أو الديني هي "تبرير مستقبل الحقيقة" فعلي ما ذا يدل هذا؟ إننا نقول – استئناسا بباشلار - أنه من أجل ضمان مستقبل وديمومة لفكرة ما، يجب إخضاعها للمراجعة دون توقف، وهذا يدل على أن رفض مقولة المراجعة، هو بمثابة امضاء شهادة وفاة الفكرة، بل هو عملية اغتيار بشعة لها. كل فكرة اعتبرها صاحبها منتهية وناجزة، فهو من الجهة المنظورية اعتبرها ميته لا مستقبل لها من أجل تطويرها. وهنا تظهر مشكلة "تجريم النقد وتحريم المراجعة"، فما هو مصدر هذه المقاييس المنتشرة خاصة بشأن المعرفة الدينية؟ كيف حدث أن تم رفض مراجعة مقولة من مقولات الدين؟ هل يعقل أن يكون المصدر أبوي تسلطي؟ على اعتبار أن الأب البدائي كان يرفض مناقشة ومراجعة أفكاره من طرف الأبناء.[3] إن بحثا يُفتح في هذا المجال، سيكون اضافة مثيرة وطريفة للفلسفة الدينية، بما هي المجال الذي تتحنط وتتمصر فيه الأفكار لتصير خالدة لا تموت.

أما قبل، وأما بعد: هل يتصف الفكر العربي المعاصر بهذه الصفات الحداثية – العلمية التي تم تحليل بعضها أعلاه؟ وسؤال الكم يظهر أكثر دقة وتحديد؛ كم من المفكرين العرب أو العرب بالإجمال يعتنق ويصدق ويتصرف وفق هذه المقولات الحداثية؟ الحقيقة أننا لا نرمي إلى تنميط العقلانية العربية، من خلال جعلها حداثية بالمطلق مثلما يروم أصحاب ذهنية التتريث أن يفعلوا. بل نحن نريد كشف الجانب الحقيقي لفشل مشروع حداثي عربي – إسلامي معاصر. وفي هذا الصدد بودنا أن نشير إلى النقاط التالية:

- **أولا:** يجب أن نشير إلى أن هناك اختلاف وجهات النظر في كيفية تحديث العرب أو الدخول في حداثة منتظرة. وهذا الاختلاف لا يدعوا للقلق، على اعتبار أن الاختلاف ظاهرة صحية وطبيعية. وكل فكر حداثي في عمقه يسعى إلى "تطبيع ظاهرة الاختلاف" بدل تجريمها وتأثيمها مثلما يفعل الكثير من الما – بعد حداثيين المتأخرين أو الرجعيين. ونحن نستعمل الما –بعد حداثة الرجعية للدلالة على التيار الذي يرفض الحداثة بحجة أن هناك من رفض العقلانية في التراث الإسلامي على شاكلة الغزالي وابن تيمية وقبلهما الشهرزوري (أو ابن الصلاح).

- **ثانيا:** هناك أعمال حداثية عربية فجّرية (حدثت في فجر النهضة العربية) منيرة وتدل على وعي حاد، لكن تم اجهاضها بقوة السلطة والشعب معا. وتجربة طه حسين من التجارب الرائدة في هذا المجال، فقد أعلن في بداية دراسته النقدية أن الموقف الموضوعي تجاه التراث هو الموقف السليم عندما قال: " نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين؛ ويجب أن لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح..."[4]، فثارت مصر ونظمت مسيرات ورفعت رايات مناهضة...الخ. فلماذا هذا التخوف من التماسف من الذات والتاريخ؟ هل هو خوف من حقيقة ما؟ حقيقة محجوزة وممنوعة أيضا؟ ما هو سبب تألب الرأي العام المصري ضد مشروع طه حسين الحداثي الذي لا يبغي إلا كشف حقائق أدبية الكثير منها يحتمل الصواب؟ ثم سؤال الراهن المهم: أين نحن اليوم من حداثة طه حسين؟ الأكيد أننا سرنا القهقرى، إلى الوراء ووراء الوراء، إننا نتأسف لهذا التراجع والانحطاط الحداثي! وحكم الإخوان في مصر ينبأ بفاجعة حداثية وشيكة.

---

[1] André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 762.et René Berthelot : Romantisme utilitaire- Etude sur le mouvement pragmatiste- le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911, p 89-90.

[2] Friedrich Nietzsche : Aurore, pensées sur les préjugés moraux, traduit par julien hervier, éditions sigma, (s, d), § 573, p289. ou Friedrich Nietzsche : Aurore pensées sur les préjugés moraux - fragments posthumes Début 1880-printemps 1881, traduit Julien Hervier, Tome IV (œuvres philosophiques complètes), édition Gallimard, Paris,1980, § 573, p289.

[3] سيجموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1986، ص 168.

[4] طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1997، ص 24. أو طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1933، ص 66.

- **ثالثا:** تنبه الدكتور أركون إلى معضلة الكم، أي عدد الحداثيين العرب مقارنة بعدد اللا- حداثيين. ونقصد هنا باللا-حداثيين المناهضين للحداثة من زاوية دينية أو المضادين للتحديث الديني. عدد أصحاب النزوع الحداثي ضئيل جدا، وهذا ما يجعل المهمة صعبة يوما بعد يوم. كما أن الحداثيين العرب، قد شُردوا إما طواعية أو قسرا عن أوطانهم، مما جعل أعمالهم بعيدة وغير مسموعة. وفي حالة نقلها داخل البلدان الإسلامية تهاجم من طرف حراس العقيدة والسلطة معا، باعتبارها انحرافات وخدمة للكفار أو على حد تسمياتهم:" أذيال المستشرقين". إن حراس العقيدة والنوايا ليبغون حراسة قطعانهم – أعتذر للعامة ونحن منهم على هذه التسمية - من العدوى بأي ثمن وفي بعض الأحيان باللجوء إلى الكذب، وهذا التحديد ليس بالجديد، فقد تنبه إلى ذلك الفارابي في تحديده لعلم الكلام.

ثالثا – نقد الذات العربية – الإسلامية والحداثة المُنتظرة:

إن كنا نسلم بأن الحداثة العربية الإسلامية لم تحدث بالطريقة الطبيعية، مما جعلها حداثة منقوصة أو مشوهة، لعوامل كثيرة منها:

- **العوامل الاستعمارية:** حيث أن النمو الثقافي الطبيعي للأمة العربية الإسلامية قد شوشته الحملات الاستعمارية، مما خلق نوع من التثاقف غير المتوازن. على اعتبار أن الثقافات المحلية كانت منغلقة ومتخلفة ودينية، في حين أن الثقافات الاستعمارية كانت متفتحة ومتقدمة وحداثية أي مدنية. وهذا ما خلق شرخ ثقافي داخل المجتمعات الإسلامية بعد الحركات التحررية من الاستعمار، وهو شرح لازال له أكبر الآثار حتى زمننا الحالي؛ زمن الثورات العربية. حيث نجد كل البلدان العربية الإسلامية منقسمة إلى ضربين من الوعي: الإسلامي التريثي، والحداثي التقدمي. ومن المحتمل أن هذا الانقسام هو الذي سيساهم في عدم الاستقرار السياسي والحضاري للدول العربية مستقبلا. كما أنه سيعطل أي حركة حضارية منتجة وايجابية، والأكيد أنه سيتناوب التيارين على السلطة تناوبا هداما، مما يجعل حركة النمو دائرية لا سهمية.

- **العوامل الدينية:** ممثلة في شيوع التدين "الحرفي" الذي يلغي أي فضاء لحركة تقدمية أو علمية. فالأغلبية من الشعب الإسلامي متمسك بضرب من التدين الذي تناقلته الأجيال من الماضي يتميز بقناعاته الراسخة واطمئنانه الحضاري بامتلاك الحقيقة ناجزة كاملة. وعدم تحريضه للمتدينين بأن التجديد هو جوهر العملية التدينية. وأن التطابق مع الأصل هي أوهام التدين المتخلف. يحزننا كثيرا أن نرى أن التدين الإسلامي أصبح مدرسة لتخريج السذج السطحيين التسطيحيين.

- **العوامل السياسية:** السلط السياسية في معظم الدول العربية هي من مخلفات السياسيات الاستعمارية العلمانية. لكن حكام هذه البلدان هم "نسخ مشوهة" لعلمانيات الدول الغربية أو مشاريع هجينة لحداثة الغرب الأصلية. ومعضلة النخب العربية في كونها غير مثقفة بالمستوى المطلوب، إنها نخبة أقل نخبوية مما هو مطلوب. مما جعلها تنخرط في إيديولوجيات مغلقة صارمة في انغلاقها، وهذا ما أدى إلى تحولها إلى "معتقدات سياسية" لا تقل خطرا عن التدين المغلق الداعي للعنف. وعلامة فشل الأنظمة الإيديولوجية العربية البوسط-كولينيالية (ما بعد – استعمارية)هي السماح لتطور تعاليم دينية متعصبة أدت إلى تفرخ الحركة الإرهابية المحلية والعالمية بعد ذلك. ثم أن نظام التعليم الذي سطرته السياسات الإيديولوجية العربية المنغلقة كان غير مدروس دراسة دقيقة، ومع مرور العشريات تولد جهل مؤسساتي ساهم بنصيبه في بلورة فكر حداثي منقوص. فقد تحولت المؤسسات العمومية إلى ميدان لتهديم العقلنة وتكريس الفكر الأقل فكرية، أي تعليم تدين عجائبي جمادي بعيد كلية عن الفهم العلمي للدين أو الدراسة التاريخية والأنثروبولوجية للدين الإسلامي.

- **العوامل الفكرية:** أو دور المثقف في الحداثة العربية، وهو أخطر عامل ساهم في بلورة فكر شبه حداثي أو حداثة منحولة ومشوهة. فقد انخرط المثقف العربي في مشاريع أقل عقلانية من المطلوب، وأصبحت هذه العقلانية المنقوصة محل استهلاك جماهيري واسع دون أن تحرك العنصر الجوهري في العقلنة وهو المنطق السليم والروح العلمي في فهم الأمور. وكمثال على ذلك، نجد أركون يشخص بعض الحالات الفكرية المنقوصة لعنصر الحداثة الجوهرية، يقول في "نقد الفكر الديني" منتقدا نموذجا ثقافيا جزائريا: " استخدم مالك بن نبي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي ضَمَنَ لكتابه نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المزدهرة اليوم."[1] رغم أن المطلوب ليس مراعاة عواطف الناس عند المفكر الجذري بل كشف الحقائق ولو كان ذلك صادما، فقد كان أفلاطون يقول قديما أن طلب الحقيقة أفضل من ارضاء الرجال. ونحن نقول اليوم أنها أفضل من دغدغة الشعوب وتخديرها وانتشائها. والنموذج الثاني الذي انتقده أركون ومعه مترجم كتبه للعربية الأستاذ هاشم صالح هو مشروع الجابري. يقول في موضع متأخر من الكتاب ذاته: الجابري تحاشى استخدام " نقد العقل الإسلامي" واستبدله بنقد العقل العربي لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. يجب الدخول في صلب المشاكل الحقيقية وعدم تحاشيها بحجة مراعاة الشعب أو الجماهير أو "

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني –كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 176.

العامة". وقال هاشم صالح أن مشروع الجابري النقدي مجرد قصر من كرتون لأنه لم يفهم المنهج الأبستمولوجي الذي أخذه من العقلانية الفرنسية ولا أحسن تطبيقه في دراسة العقل العربي.[1]

بالرغم من الفشل النسبي الذي لحق بالحداثة العربية، نظرا لانحراف الفهم وقلة الحداثيين المطلوب منهم انجاز المهمة الضخمة. فقد راحت النخب العربية الإسلامية المثقفة تبتعد عن مثال الطهطاوي، طه حسين، جرجي زيدان، أحمد أمين...الخ وتتبع الخط النضالي الذي يضحي بالمعرفة من أجل الإيديولوجي، هكذا أجهض مشروع النهضة. وتحول إلى هدف لم يكن مسطرا أصلا وهو التعبئة والأدلجة والأسطرة. " فنحن نعلم – يقول أركون - كيف أن بعض محاولات طه حسين وسلامة موسى، وعلى عبد الرازق قد ولدت مناقشات مثمرة ولكنها فشلت في تشكيل مدرسة للبحث، والتعليم والفكر: ففي الفترة المدعوة بالعصر الليبرالي (1830-1940) لم يصل النقد الفيلولوجي والتاريخي قط إلى مستوى الدارسات التاريخية والأدبية واللغوية التي حصلت في أوروبا بين 1700-1950 وفرضت ذلك مقتضيات النضال الوطني أو القومي من أجل التحرر السياسي من الاستعمار."[2]

رغم هذا الفشل، إلا أن هناك من الحداثيين من جدد مشروع الحداثة العربية، وجعل انجازها متعلق بنقد الذات العربية الإسلامية. وسنأخذ بعض النماذج:

- **البديل الأركوني:** يقول أنه من أجل تنشيط الفكر الإسلامي من جديد لجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها ينبغي عليه أن يقوم بعملية نزع الأسطرة، ونزع التزييف، ونزع الأدلجة. وكل هذا لا يتم إلا بالدراسة العلمية للتراث الإسلامي دون تمييز.[3]

- **بديل على حرب:** يقول مشخصا المشكلة أن الحداثيين العرب ما زالوا يفكرون وكأن شيئا لم يحدث بعد حداثة ديكارت وكانط، أو حداثة هيجل وماركس أو حداثة سارتر وراسل. ويحدد الحل كما يلي: "إذا أردت أن أفهم تعثر محاولات النهوض لا أتغافل عن سعي الدعاة والحماة إلى أسلمة الحياة لاستعادة ما لا يمكن استعادته إلا فقرا وتخلفا أو هذيانا وشعوذة أو ظلاما وإرهابا. لصوص المعرفة يدعون أن كتبنا التراثية تنطوي على العلم بكل شيء، ولكي يسطوا بلا خجل على النظريات والمعارف المنجزة في الغرب وينسبوها إلى القرآن والإسلام."[4]

- **بديل طه عبد الرحمن:** فكر في سياق مغاير كلية لساق أركون وعلى حرب، وحدد الطريقة العرفانية – الأخلاقية بما هي قفزة على الحداثة العقلانية وتوجه نحو العمل، لأن الأخلاق لا العقل- حسب اعتقاده - هي التي تشكل الفاصل النوعي للإنسان. فهو يقول أننا اليوم نحتاج إلى السؤال الذي ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه، وهذا ما يسميه السؤال المسؤول، وهو السؤال الذي يمارس النقد المسؤول أو الأخلاقي. يقول بأن العقل الحق هو العقل المسؤول وليس العقل الفاحص أو الناقد. ومن هذا المنظور تتحدد مهمة الفيلسوف العربي الجديد.[5] وفي نص آخر مرتبط بالحداثة العربية المنشودة والمبدعة يحدد طه عبد الرحمن المسألة على المنوال التالي:" يروم التطبيق الإسلامي لروح الحداثة الارتقاء بالفعل الحداثي؛ وهذا يعني أنه يدفع بعض المضار التي وقع فيها التطبيق الحداثي ويجلب بعض المنافع التي انطوي عليها التطبيق المابعد حداثي(...) مع خصوصية التطبيق الإسلامي."[6] وبهذا نجد أن طه عبدالرحمن يستجيب للملاحظة النقدية التي قدمها على حرب، وينظّر لحداثة إسلامية تستوعب كل الحركات التي تلت الحداثة الغربية في سياق ذو خصوصيات. وهو مطلب مشروع بالنظر إلى معضلة الأقلمة والمحلية التي تُطرح دوما. بالرغم من أن نظرية طه عبد الرحمن حول السؤال المسؤول فيها الكثير من الكلام الذي يقال على اعتبار أن الإبستيمي(المعرفي) والأكسيولوجي (الأخلاقي) مبحثان مختلفان، فلا يمكن جعل الأول مقيد بمعايير الثاني أو العكس. كما أن مشروع "حداثة إسلامية" تطرح أكثر من سؤال على اعتبار أن الحداثة الغربية لم تكن يوما حداثة مسيحية. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه أصحاب مشروع الأسلمة وأيضا طه عبد الرحمن.

والملاحظ، أن هناك اختلافا كبيرا في تصور الحداثيين العرب لكيفية ولوج العرب حداثة فاعلة ومنتجة. وهذا الاختلاف باعتباره ظاهرة صحية وطبيعية يدل على الثراء المفهومي والمسالك المتعددة لهدف واحد، أوليس بتعدد الرؤوس تتعدد الآراء كما يقول المثل الروماني. لكن الأكيد أن صناعة حداثة عربية مخصوصة هو العنصر الثابت في متغيرات الآراء وسوق المشاريع هذا.

---

[1] المرجع نفسه، ص 331. وأيضا علي حرب: الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 71 فما فوق.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 46.

[3] محمد أركون: القرآن من التفسير...، مرجع سابق، ص 110.

[4] علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح– الإرهاب – الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 15-19.

[5] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 13-15.

[6] طه عبد الرحمن: روح الحداثة – المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2006، ص 272.

خاتمة ونتائج: اختلاف البدائل والحداثة الموعودة.

هل يمكن أن نفكر دون أن ننتمي لتوجه ما؟ أم أن التفكير يعني في الأصل الانتماء المذهبي والتعبير المرجعي؟ إن الخوف من التموقع هو هاجس الفكر المنفتح دوما، وإن كنا اليوم نتنابز بالمرجعيات ونتقاذف بالتوجهات، فلأن هذا الانتماء والتوجه يسكت صوت النقد تجاه مبادئ المذهب. السؤال المؤرق هو كالتالي: هل يمكن تفكير مشكلة الحداثة العربية دون انتماء مذهبي؟ الحقيقة أننا لم نأخذ كل البدائل التي قدمها كل الحداثيين العرب للطريقة الصحيحة لحداثة عربية ناجحة، ولو فعلنا ذلك لتوسع هامش الاختلاف، بل لأصبح الاختلاف هو النقطة الوحيدة التي تثبت في نهر التعدد المجنون. ثم كيف نجعل الاختلاف نقطة الابتكار الفعّالة؟

أخذ نتائج العلوم المستحدثة في عملية التفكير هو الشأن الذي لا يجب انكاره. فلا يمكن أن نفكر وكأن شيئا لم يحدث. الحداثة الغربية أثرت بعمق في الخلفية الفكرية لأي مفكر عربي مهما كانت مرجعيته الفكرية، سواء كان تتريثي أم تقدمي، مؤمن أم ملحد، ديني أم لا ديني...الخ. وإن كان مدار الخلاف هو اثبات أو انكار ما هو متواتر شفاهيا، وإن كان أيضا معقولية الوحي هي المسألة التي أحدثت خلافا مذهبيا. فإن العلم الإنساني المعاصر، لا يمكن أن يقول قوله في هذا الشأن. بل فقط مطلوب منه دراسة الأثر الذي أحدثه الوحي الإلهي والرسالة المحمدية في المجتمع العربي أولا والإسلامي الواسع لاحقا. وهذا هو موقف لأستاذ أركون والكثير من المستشرقين ذوي الروح العلمي المحايد.[1]

لكن العودة إلى الأجداد، والتوقف عند "جد" ما بعينه دون هذا أو ذاك. هو موقف انتقائي لا يتبرر إلا بالإرادة والميول والاعتقادات الموجهة بالتوجهات السابقة لكل معقولية منطقية. فقبل هذا "الجد" المنتقى هناك الألاف من المرجعيات المترابطة بالماضي. وإن كنا نعود إلى الماضي فمن أجل الخلق والإبداع. هنا يتفرد الموقف الآداتي عن المواقف المثالية. فالعودة للتراث ليس هدفا لذاته، فهذا خالي من أي معنى، بل الهدف هو الخلق والإبداع. وهذا المبدأ يوافق عليه أكبر الفلاسفة المعادين للماضي والتتريث مثل نيتشه الذي قال:" ابن الرعاع يرجع أفكاره إلى جده، ولكنه يتوقف عند جده وكأن الزمن الماضي لم يعرف أحدا قبله (...) لا يجب عليكم أن تتعلموا إلا لكي تخلقوا."(هكذا تكلم زارادشت، القسم الثالث). وهايدجر في رجوعه للإغريق لم يكن أصوليا بل كان يقول بأن" العودة لليونان ليس حبا فيهم"[2]، بل من أجل انطلاقة جديدة منهم فقط، فهم أدوات تفلسف وليسوا غايات التفكير. وهنا نفهم جيدا معنى كلمة "اختراع الماضي".

إنتاج حداثة عربية مخصوصة تستوعب نجاحات وإخفاقات الحداثة الأوروبية وما بعد حداثتها وتستوعب أيضا الحداثة العربية في زمن النهضة والنزعة الإنسية العربية الكلاسيكية. وبهذه الاستراتيجية يمكن ابتداع حداثة توليفية أو تركيبية ذكية، بدل صناعة مشاريع إقصائية تغفل إنجازات سابقة.

المسألة الثابتة هي أن "العقلانية توأم الحداثة وأختها الرضيعة"، ولدتا في لحظة واحدة. لذا قلنا أن الحداثة موقف ونزوع قبل أن ترتبط بلحظة تاريخية محددة. كما أن الحداثة على حد قول على حرب ليست إحداث قطيعة جذرية مع الماضي، فالأبله فقط هو الذي يتنكر للماضي تنكرا مطلقا. الحداثة هي اتخاذ موقف عقلاني من اللغة والتراث والأصول. هي استبطان أكبر قدر ممكن من العناصر الجوانية والبرانية من أجل صنع هوية منفتحة ومتجددة. وكم العقلانيين مسألة لا يمكن الاستهانة بها، لأن كلما تم تنشئة الأجيال على العقلانية الصارمة، كلما سرنا بسلاسة نحو حداثة ناجحة.

أما الموقف الذي وقفه بعض الأساتذة في قولهم أن الحداثة وما بعد الحداثة قد مر بها المسلمين قبل الغرب بقرون عديدة، هو قول في اعتقادنا مجرد اعتزاز وذر الغبار التراثي في أعين المجددين. لأن العقلانية العربية كانت منقوصة ومُمْذجة، واللذين قفزوا على العقل وقالوا بسلطان الذوق والعرفان، لم يعملوا أكثر من تأكيد الأطروحة الدينية المسيطرة. إذن فالحداثة وما بعد الحداثة العربية الكلاسيكية المزعومة لم تكن موجودة، لأن مناخ القرون الوسطى الدينية لم تسمح بدفع العقلنة إلى درجاتها القصوى.

---

[1] مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي – المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 6.

[2] مارتين هايدجر: أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2001، ص 71.

مأزق الحداثة الغربية وإبداع الحداثة الإسلامية
(قراءة في نظام البدائل عند طه عبد الرحمن)

أ/ حياة ذيبون
جامعة المسيلة

Abstract:

Discusses the impasse in which he referred to the Western modernist discourse of modernity that have emerged in the interpretation and authority of the Church... and here is the modernity that has raised the slogan of science, progress of freedom, is located at the opposite of what he called, in a letter of modernity, freedom, progress and rationality and oppression and persecution silent or rational... means that modernity and an impasse and that these thoughts that voivent be revised.

And it appears from Arab intellectuals who saw the need to question the modernist project and provide a suitable alternative, those thinker when Taha Abdul Rahman.

In his book - the spirit of the coming of modernity to the creation of Islamic modernity - we find that seeks to lay the foundations of modern Islamic basis of morality. Will this modern Islamic modernity with Western modernity and continues to break new.

تمهيد:

يتسم الفكر الإنساني عموما والغربي منه خصوصا بميزة جوهرية هي قدرته على تجاوز اليقينيات وكسر الأفكار الأصنام، فبعد أن تخبط العقل الغربي ردحا من الزمن في براثن التفكير اللاهوتي الذي جسدته سلطة رجال الدين، نجده يثور على هذا التقليد ويزيح سلطة الكنيسة ليؤسس نظاما فكريا مختلفا يظل شاهدا على عمق التحولات التي ظل العقل الغربي يرفع شعارها؛ فمن ضيق التفكير اللاهوتي إلى سعة التفكير العقلي ومن سلطة النظام الإقطاعي إلى رحابة العلاقات الرأسمالية ومن استبدادية الأنظمة الملكية إلى حرية الثورة البرجوازية... وقد آذنت كل هذه التحولات بميلاد نظام فكري جديد هو فكر الحداثة وما صاحبه من ثورات عصفت بجميع الثوابت القبلية وأسست لفكر مغاير ومختلف ومنزاح حتى غدت الحداثة عنوان الفكر الغربي- في نسخته الحديثة - الذي أعلن القطيعة عن الفكر الماضوي. لتكون الحداثة بذلك ((خصوصية عرف بها الفكر الغربي تعبر عن ثورة العقل على المألوف المقلد، وتجاوز كل ما هو قديم، ورفض كل ما يعيق التقدم))[1]

من هنا نستنتج أن شعار الثورة الذي رفعه العقل الغربي في نسخته الحديثة لم يكن شعارا عرضيا بل كانت الثورة جذرية وشاملة عصفت بجميع الثوابت واليقينيات ومست جميع المجالات؛ الفكرية منها والاقتصادية والسياسية...إنه الفكر التنويري ((الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة)) [2]

إذا كان ذلك كذلك، وإذا كانت الحداثة الغربية مرحلة فارقة في الفكر الغربي، فهل ستبقى الحداثة حبيسة نسق فكري غربي أم أن الفكر العربي بدوره سيسارع إلى تبني مقولاتها؟ وكيف السبيل إلى الجمع بين ثنائيتي الإسلام والحداثة في نسق واحد، بعبارة أخرى هل تجتمع الحداثة والإسلام بحيث يمكن للإنسان أن يكون مسلما وحداثيا في الوقت نفسه؟ ثم ما هي الشروط الواجب تحققها في الحداثة حتى تنسجم مع الفكر الإسلامي؟

في مفهوم الحداثة: جاء في المعنى المعجمي للفظة حداثة ما يلي: ((حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث. وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء)).[3] بهذا، تكون الحداثة في معناها اللغوي تعني الوجود بعد العدم أي وجود الشيء بعد أن كان منعدم الوجود، ما يعني أن الحداثة تدل على شيء غير مألوف لا قبل للأوائل به.

أما في اللغة الفرنسية فإن لفظ حداثة Modernité سبقه إلى الظهور لفظ آخر هو حديث Moderne المأخوذ من الكلمة اللاتينية Modernus المشتقة بدورها من لفظ Modo وقد استعمل هذا الأخير بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا. وبعد هذا التاريخ يفاجئنا القرن التاسع عشر بملامح تفكير جديد، ارتبط بداية أكثر ما ارتبط

1- بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2010/2009، ص أ

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427هـ- 2006م، ص 34.

3- ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتقديم: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، مج 3، ص 907.

بالآداب والفنون في الثقافة الفرنسية. كان ذلك على يد المبدع شارل بودلير الذي طمح في عديد أعماله إلى بلورة ملامح تفكير جديد اصطلح عليه: التفكير الحداثي.[1] بعد هذا الاستعمال، بدأ لفظ الحداثة يأخذ بعدا فلسفيا ويصطبغ بالصبغة الموسوعية حتى أضحى من أكثر المصطلحات تداولا في عديد المجالات المعرفية؛ الاقتصادية منها والاجتماعية والفنية والفلسفية...، وقد كان هذا الانتشار سببا في غموض مصطلح الحداثة نظرا لمقاربته من زوايا نظر متعددة ومختلفة ما جعل من الحداثة مصطلحا عائما، يصعب ضبطه والإلمام بحدوده. وما يزيد من ضبابية المصطلح أنه لا يخضع لتحديد زمني يمكن من خلاله رصد البدايات أو التنبؤ بالنهايات. لهذا فالحداثة حسبها أنها مفهوم يتأشكل على الفهم، أو هي كما وصفها فتحي التريكي: من ((نوع تلك المفاهيم التي تتمرد على المفهمة))[2]

وقد ذهب طه عبد الرحمن في فحصه لظاهرة الحداثة هذا المذهب، إذ يحتفظ لها بالتعريف الذي أقره الفيلسوف وعالم الاجتماع يورغن هابرماس حين وصفها بأنها مشروع غير مكتمل. وبهذا يقر طه عبد الرحمن أن الحداثة مصطلح عائم عرف عديد التعاريف التي لا يمكن حصرها أو عدها، حتى غدت ظاهرة منفلتة من كل تعريف ومتعالية عن كل تعريف، فبدل أن تتكشف الحداثة مع كل تعريف وتكسب جانبا من الوضوح؛ نجدها تزداد إلغازا مع كل محاولة تعريف، فمع كثرة التعاريف، نفاجأ باللبس والإلغاز، وكأننا بهذه التعاريف لا نقترب من الحداثة إلا لنزداد بعدا عنها ولا نوضحها إلا لنزيدها غموضا. لا تحتويها التعاريف وتحتوي التعاريف كلها.

وقد أدى هذا الوضع إلى تهويل مفهوم الحداثة حتى بدت ((وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا راد لقدره؛ والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس؛ لذلك، يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشيىء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة))[3]

الحداثة الغربية: حداثة عقلانية أم إمبريالية داروينية؟ لا يختلف اثنان في أن الحداثة تمخضت عن أسيقة تاريخية وحضارية وثقافية... غربية صرفة. لهذا فكل حديث عن الحداثة بمعزل عن أسيقتها الغربية هو حديث منقوص لكونها ظاهرة غربية النشأة والمولد ارتبطت أكثر ما ارتبطت بالعقل الغربي الذي عرف تحولات عميقة وجذرية أسلمته كل مرحلة سابقة إلى أخرى لاحقة. وبهذا فالمشروع الحداثي لم يتشكل دفعة واحدة، بل مر بعديد المراحل، بحيث تعمل كل مرحلة على مراجعة النظم التي شكلت المرحلة السابقة عنها، ومن ثم تقدم البدائل التي تكشف عن مرحلة لاحقة مصححة. لكن، وإن كانت الحداثة غربية المحضن، إلا أنها عالمية وكوكبية في امتداداتها وتطبيقاتها.

وقد ارتبطت الحداثة أكثر ما ارتبطت بمفهوم الثورة وإعلان القطيعة عن الفكر القديم بدءا بالثورة على نظام الكنيسة حيث ودع العقل عصور الظلام ومراحل التفسير اللاهوتي للعالم والوجود، ليسلم مقاليده لعصر الأنوار الذي كان معه ميلاد إنسان الحداثة الذي لا يؤمن إلا بالعقل والعقلانية والذات المبدعة المفكرة. فأضحى الإنسان سيد الكون، بيده الحل والعقد...

وبهذا الإنجاز، ودع العقل الغربي مرحلة العمى والظلام وانخرط في رحاب مرحلة الأنوار والكشوفات العلمية. وبفضل الجهود العلمية لكل من فرانسيس بيكون وغاليلو وجون لوك ودفيد هيوم، استطاع العقل الغربي تجاوز التفسير الأسطوري اللاهوتي للعالم وإحلال التفسير العلمي المادي.وقد حققت ثورة العلم التجريبي لإنسان الحداثة فتوحات معرفية لا قبل له بها قبل هذا العهد فبعد أن كانت الطبيعة سيدة على الإنسان، أضحت مع الثورة العلمية ((كتابا مفتوحا، بل كتاب الكتب الذي سيحل محل الكتاب المقدس، فغدت والحال هذه، أشكالا هندسية وحسابية يمكن الوقوف بوساطة التجربة والملاحظة عند عناصرها الجزئية وعلاقاتها الداخلية))[4] ولا يكتمل الحديث عن الحداثة إلا بمساءلة النموذج العقلي منها، فإذا كان النموذج التجريبي أعطى قيمة للملاحظة والتجربة، فإن هذه المعرفة الحسية لا تتحقق نفعيتها إلا بمصادقة العقل عليها.لهذا، ظهر من الفلاسفة من جعل المعرفة تابعة للعقل وما المعرفة الحسية إلا تجل من تجلياته، وبهذا سجنوا المعرفة في نسق العقل اعتقادا منهم أن ((معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل، لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي وأصله في العقل الخالق، وبدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمة تجربة [5].وعليه، فالحداثة لم تتشكل دفعة واحدة، كما أن ظهورها لم يكن عشوائيا، بل تشكلت عبر عديد الأسيقة والمرجعيات، فمن عصر النهضة إلى ثورة العلم التجريبي فالعقلانية التي نصبت العقل إله الحقيقة. وكأن قدر إنسان الحداثة الترحال الأبدي فهو لا يفتأ يعلن عن منهج في التفكير، حتى يتجاوزه إلى آخر مغاير، وأكبر غايته من هذه الرحلة السندبادية تحقيق الحرية والتقدم اللذان ظل

1- ينظر، فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ لبنان، ط1، 1427هـ- 2006م، ص ص 20، 21.

2- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د ط)، 1992، ص 67.

3- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1،2006، ص 24

4- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2005، ص 49.

5- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 1994، ج2، ص 576.

العقل الغربي يحلم في الوصول إليها. فهل سيتحقق مقول الحداثة الغربية؟ هل سينعم إنسان الحداثة أخيرا بالسعادة والحرية التي حرم منها في عصور الظلام؟ أم أن الحداثة الغربية ستقع في نقيض ما دعت إليه.إن محاولة استقراء واقع الحداثة، تجعل الباحث يكشف النقاب عن تلك المفارقة التي مني بها الفكر الحداثي، فالحداثة التي ثارت على السلطة التقليدية هي عينها التي نصبت سلطة جديدة لا تقل خطورة عن تلك التي ثارت عليها. فالظاهر في الفكر الحداثي؛ حرية وتقدم وعقلانية والواقع المتحقق قهر واستلاب ولا عقلانية...وها هو القرن التاسع عشر يطالعنا بعديد الإشكالات والتأزمات والاختناقات التي كانت نتيجة من نتائج الفكر الحداثي. فواقع الحداثة موغل في التناقضات والمفارقات وظهور النتائج على عكس المقدمات وحالة الاستلاب التي لازمت الحداثة الغربية، فواقع الحداثة الغربية يبين عن مآزق فكرية ووجودية وحضارية لا طاقة للعقل البشري على تحملها.ففي الوقت الذي كان الإنسان الحداثي ينتظر حرية، فوجئ بسلطة عمياء. وفي الوقت الذي أراد الإنسان الحداثي أن يسود الطبيعة وجدها سيدة عليه وإذا ((بها هي التي تسوده وتفعل به ما لا يريد؛ ويتجلى ذلك في بروز أخطار طبيعية مختلفة، منها أمراض غير مسبوقة وشبح الإشعاع النووي وانتشار أسلحة الدمار الشامل والانفجار السكاني وتلوث البيئة...بل إن الإنسان الحديث كلما أدخل إصلاحا على هذا القطاع أو ذاك، بات عاجزا عن التنبؤ بمآلات هذا الإصلاح أو الإيقان بعدم تسببه في آثار سيئة؛ فمثلا، أنشأت الحداثة الغربية نظاما اقتصاديا عالميا باتت لا تعرف كيف تتحكم في آلياته، فضلا عن أن تتنبأ بمصيره؛ وأيضا أرادت أن تقطع صلتها بالسلط التقليدية من غير رجعة، فإذا بهذه السلط تعود، وقد اتخذت عودتها أشكالا ووسائل أغرب وأعقد من تلك التي عهدتها عند قطع الصلة بها؛ وهكذا، فما أريد في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية، وما أريد أن يكون استقلالا غدا تبعية، وما أريد أن يكون شأنا خاصا، أضحى شأنا عاما))[1]هذا ما جعل العقل الغربي يقع في فخ الشك والعدمية والسوداوية، وكأن قدر هذا العقل أن يتخبط في نظام من البدائل لا يسمن ولا يغني من جوع؛ يحطم أصناما لينصب أخرى جديدة تزيد في ضياعه وغربته، وأمام هذا الوضع راح إنسان الحداثة يعبث بجميع القيم والأخلاقيات. بل إن جميع القيم فقدت قيمتها لأنه لا وجود لقيمة أخلاقية وأخرى غير أخلاقية ((وفي هذه الحالة إذن لا تعود الحياة الإنسانية سوى مدار لعب...نظرا لعدم وجود قيمة عليا موجهة للعمل))[2] ما أدى إلى الشك في كل يقين موضوعي، فلا وجود لشيء مقدس وآخر مدنس، أو شيء صحيح وآخر خاطئ، فكل القيم مقدسة مدنسة في آن وكلها صحيحة خاطئة في آن ((فإذا كنا لا نؤمن بشيء وإذا لم يكن هناك معنى لأي شيء وإذا كنا لا نستطيع تأكيد أية قيمة، أصبح كل شيء ممكنا، ولا أهمية لأي شيء. لا يعود هناك إذن ما يؤيد وما ينافي))[3].هذا هو المآل الذي آل إليه إنسان الحداثة؛ الشك والعدمية والتنصل من كل وازع ديني وأخلاقي لصالح المنفعة المادية، وأمام طغيان هاجس الآلة، توارت قيمة الإنسان وامحت العلاقات الإنسانية التراحمية وحلت محلها العلاقات الاقتصادية التعاقدية.هي إذن مفارقة العقلانية، فالحداثة بدأت عقلانية وانتهت لا عقلانية ((ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقي للحداثة كما تحققت تاريخيا، وليس كما عرفت معجميا، وهذا هو التعريف الذي يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة)).[4]

التلقي العربي للحداثة الغربية طه عبد الرحمن قارئا لها:ينطلق طه عبد الرحمن في فحصه لمسألة التلقي العربي لمشروع الحداثة الغربية من صميم إشكالية أرهقت كاهل الفكر العربي في نسخته الحديثة تتعلق بذلك الجدل الفكري العربي الذي صاحب فعل التلقي. فالحداثة أوروبية المحضن أو هي كما يصفها هشام شرابي((ظاهرة تتميز بأوروبيتها...وهي محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا منذ النهضة والإصلاح))[5] لهذا، وجد الفكر العربي نفسه بين مطرقة التراث وسندان الحداثة؛ أيرحب بهذا الوافد ويحله الصدارة، أم يتشبث بتراثه ويرفض الحداثة جملة وتفصيلا؟

لهذا، نجد الفكر العربي عينه رحب بالحداثة الغربية حينا وتوجس منها حينا آخر، ما جعله يعيش تيها فكريا عكسه ذلك الجدل الفكري العميق حول جدوى تبني مفاهيم الحداثة الغربية أو تركها لوجود بدائل أخرى هي المفاهيم العربية الأصيلة. وقد أدى هذا الجدل إلى ظهور تيارين مختلفين؛ الأول يؤمن بفاعلية التراث وقدرته على مجابهة الوافد الغربي، فراح يستنطق التراث مدعيا أن كل المفاهيم التي لفظها المشروع الحداثي الغربي هي أصل أصيل في التراث العربي وما على الباحث إلى العودة إلى مدونات التراث واستنطاقها. فاختزلوا الشورى في لفظ الديمقراطية، والأمة في لفظ الدولة، والربا في لفظ الفائدة...وقد سمي أصحاب هذا التيار بـ: **مقلدة المتقدمين،** وكان أكبر همهم ((إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة))[6] ليبرهنوا على أن الحداثة مشروع عربي قبل أن يكون غربيا.

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص32.

2- ألبير كامو: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط3، 1983، ص10.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 35.

5- هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ت، محمود شريح، دار نلسن، السويد، ط4، 2000، ص ص 52،53.

6- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 11

أما التيار الثاني فاكتفى أصحابه بـ ((إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا ومفهوم القطيعة على مفهوم الجب ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، لكنهم يتعثرون على خلاف ما يظنون، في القيام بشروطها؛ وهكذا، يصيرون على التدريج، إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة))[1].وقد تمخضت عن هذه الممارسات فتنة مفهومية كبرى تخبط في شراكها العقل العربي ردحا من الزمن، غير أن طه عبد الرحمن اهتدى أخيرا إلى سبيل يسلكه العقل العربي يمكنه من تجاوزها ولا يتحقق له ذلك حتى يهتدي هذا العقل إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، ما يعني أن العقل العربي يجب أن يتخلص أخيرا من أوهامه فيتوقف عن التسليم المطلق بالتراث كما يتوقف عن التوجس المطلق من الوافد الغربي، وإذا تحقق له ذلك أمكنه حينها إبداع مفاهيمه وكذا تطويع المفاهيم الغربية وما يوافق الثقافة العربية حتى تبدو هذه الأخيرة من بنات الثقافة العربية ذاتها. ورغم أن طه عبد الرحمن حذر من فهوم مقلدة المتقدمين ومقلدة المتأخرين إلا أنه ((كان أكثر تحيزا لسلفية المجال التداولي أو مقلدة المتقدمين، فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير حافظت على فكرتها الجوهرية، ولم تضيعها، أما سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أمة أخرى مغايرة لها نفسيا وحضاريا))[2]

ولم يكتف طه عبد الرحمن بتشريح الفتنة المفهومية التي آل إليها العقل العربي حديثا، بل حاول صياغة مبادئ جديدة تعين العقل على صوغ مفاهيمه وتتوفر على شرط الإبداع المطلوب؛ أما القاعدة الأولى فمفادها أن ((كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته))[3] أما الثانية فمفادها أن كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده))[4] وبما أن البحث بصدد فحص التلقي العربي للحداثة الغربية، فسنحاول أن نتبين السبيل الذي سلكه طه عبد الرحمن في تطويع هذه الظاهرة؛ فأي قاعدة استأثرت باهتمام طه عبد الرحمن في صياغة مشروعه في الحداثة؟

من واقع الحداثة إلى روح الحداثة: قراءة في نظام البدائل عند طه عبد الرحمن: بعدما خص طه عبد الرحمن كتابه سؤال الأخلاق بنقد الحداثة الغربية كونها قضت على إنسانية الإنسان وهمشت الجانب الأخلاقي فيه، نجده في كتابه روح الحداثة يقدم البديل عن الحداثة الغربية بإرساء دعائم حداثة إسلامية معاصرة همها النهوض بإنسانية الإنسان وإعادة ربط الإنسان بجانبه الأخلاقي.

وحتى يؤسس طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية، يفرق في الحداثة بين جانبين اثنين هما: ((روح الحداثة)) و((واقع الحداثة)) ويدعونا إلى الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية المشهودة، إلى روح الحداثة في قيمها الإنسانية.((فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية))[5] فروح الحداثة لا تستنفد من تطبيق واحد للحداثة، وما التطبيق الغربي للحداثة إلا وجه واحد من أوجه التطبيقات الممكنة لروح الحداثة. ومن ثم فروح الحداثة ليست وقفا على أمة دون أخرى، بل هي ملك لكل أمة متحضرة. لهذا، فقيام حداثة إسلامية نابعة من المجال التداولي الإسلامي أمر يمكن تحقيقه. بل يجب تحقيقه لأن الحداثة التي تكون مقدماتها إسلامية، لا شك أن نتائجها ستكون هي الأخرى إسلامية.

إن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة سيجنب البشرية الوقوع في المآزق التي عرفها التطبيق الغربي لهذه الروح. فالدين الذي نرتضيه مرشدا لنا في حياتنا ومنظما لسلوكياتنا وأفعالنا وحافظا لإنسانيتنا ومثبتا لأخلاقنا وقيمنا.....أولى أن يكون مصدر الحداثة، منه تنبثق ومن تعاليمه تتأسس. لهذا، فالحداثة التي دعا طه عبد الرحمن إلى تطبيقها تجد مبررات قيامها في النموذج الإسلامي، فالإسلام وحده القادر على ضمان تطبيقات أخلاقية لتجليات الحداثة. لهذا، نجد طه عبد الرحمن يبين القصور في بعض المسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لروح الحداثة، مبينا الكيفيات التي ينبغي أن يتم بها التطبيق الإسلامي لهذه الروح. وغايته من خلال هذه المقارنة- التي يعقدها بين التطبيق الغربي والتطبيق الإسلامي لروح الحداثة- هي تقديم بديل عن الحداثة الغربية المادية هي الحداثة الإسلامية المعنوية ولأن المقام لا يسعفنا في عرض جميع التطبيقات الإسلامية لروح الحداثة-كما بينها طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة- فإننا نكتفي بفحص واحد منها

1- المصدر نفسه، ص12.

2- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر العاصمة، ط1، 1430هـ- 2009م، ص 51.

3.- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 13

4-المصدر نفسه، ص 14

5- بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، ص 108.

التطبيق الإسلامي لروح الحداثة التعقيل الإسلامي بديلا عن التعقيل الأداتي: كلفت الحداثة الغربية بمظهر التعقيل كلفها ببقية المظاهر، ويتجلى التعقيل الأداتي في الحداثة الغربية أكثر ما يتجلى في نظام العولمة. وعبر مظهر التعقيل، يمارس طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية بتبيين الإشكالات الوجودية والحضارية التي تمخضت عن التعقيل الأداتي الغربي، بعدها، يطرح مشروعه في التعقيل الإسلامي مبينا كيف أن التعقيل الإسلامي يأتي بديلا ومقوما للتعقيل الأداتي الغربي.يعرف طه عبد الرحمن العولمة بقوله: "هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال"[1] .وإذا كان النهوض بالاقتصاد يساهم في التقدم والتطور الصناعي ومن ثم يحقق للفرد نظام حياة متوازن ماديا، فإنه بالمقابل يصبغ العلاقات الكونية بصبغة المصلحة المادية الخالصة. فالتعقيل الاقتصادي في مجال التنمية يحمل من الآفات الفكرية والوجودية أكثر مما يبشر به من الانفراج والمنفعة. وهاهو التعقيل الاقتصادي يجر العقل الغربي إلى ويلات طالت البشرية جمعاء. حيث أضحت الشركات الاستثمارية العابرة للقارات والحدود تناشد غاية واحدة هي تحقيق الثروة ورأس المال. فاستقال العقل البشري بما هو عنصر الإبداع والابتكار وحل محله العقل الصناعي/ عقل الثروة ورأس المال"ولهذا العقل- أي عقل الثروة- خطورة كبيرة في سياق التقدم المعرفي والثقافي، لأنه يستخدم منفذا لبرامج توجيهية محكمة طبقا لمقدار ارتفاع المؤشر المالي وهو بهذه الصورة سيسلك منافذ شتى من قمع وكبت واستبداد وقتل للحريات، في سبيل الوصول إلى ما حدد له في تلك البرامج التوجيهية التي تقضي كون الإنتاجية ومردوداتها هي الغاية في ذاتها حتى وإن كانت على حساب إنسانية الفرد، أو الأخلاق والقيم"[2] وهنا نتساءل عن جدوى التعقيل الاقتصادي إذا كانت نتائجه خلق وسائل جديدة لاستعباد الإنسان والحد من حريته. إن أخطر آفة للتعقيل الاقتصادي الغربي تمثلت في سيادة العلاقات الاقتصادية التعاقدية بدل العلاقات الإنسانية التراحمية. هي إذن مفارقة التقدم وإن شئنا قلنا: مأزق التعقيل الذي اختصر العلاقات الإنسانية في جانبها المادي وقتل كل معنوي فيها.وقد أدت السيطرة الاقتصادية وزيادة رأس المال إلى ظهور مخترعات تقنية تهدد أمن واستقرار الإنسان وقد نتج عن السيطرة التقنية إخلال "بمبدأ العمل"[3] وتقليص لفاعلية الإنسان.ولا يكاد إنسان الحداثة يعي خطورة هذه السيطرات، حتى يفاجأ بسيطرة ثالثة تزيد في معاناته واغترابه، يتعلق الأمر بسيطرة شبكة الاتصال التي أخلت بمبدأ التواصل. ففي الوقت الذي تزيد فيه وسائل الاتصال، تقلص التواصل. وفقد الإنسان مكانته في عملية التواصل. فالإنسان نصب الآلة بديلا تواصليا. وبهذا، قضى التعقيل الاتصالي العولمي على روح الإنسان. فهل سيفيق إنسان الحداثة من كابوسه أخيرا؟.إن المتأمل في الفكر الفلسفي، يشد انتباهه عودة السؤال الديني إلى المباحث الفلسفية. بل إن كثيرا من الفلسفات المعاصرة الغربية منها والعربية راحت تأخذ مسوغات وجودها من المقوم الديني * بعدما تأكدت من فشل المشروع الحداثي في تحقيق رهان التنوير والحرية والعدالة. وعليه نخلص إلى خلاصة مفادها أن "عقلا أعلن الحرب على الدين قد أصبح اليوم غير قادر على الصمود أمامه، وصار الدين ينطوي على عمق عقلاني يفوق في حضوره الخريطة التي رسمتها خطاطة الأنوار"[4] فهل قدر العقل أن يتنصل من الدين ليتواصل معه مجددا؟ وهل العودة إلى الدين ستكفل للعقل البشري التخلص من براثن التعقيل الأداتي؟ وهل شرط الحداثة الحقة أن يكون منطلقها دينيا وكل حداثة تلتمس مقوماتها من غير الوازع الديني، يكون مآلها الإجهاض؟ يجيبنا طه عبد الرحمن عن كل هذه الأسئلة في نموذجه الحداثي الإسلامي ويدعو إلى تأسيس حداثة تأخذ قيمها من الدين الإسلامي. لأن الإسلام يتوفر على خصائص لم تتوفر في غيره من المجالات المعرفية، فهو نظام مطلق صالح لكل زمان ومكان. أما الأخلاق المتناسلة من الدين الإسلامي فهي بدورها مطلقة وصالحة لكل مجتمع وثقافة دون استثناء لهذا ينبغي على الحداثة أن تبنى على مقومات الدين الإسلامي لأنه يتوفر على مبادئ إنسانية وأخلاقية كونية لا تزول بزوال الأجيال. لهذا، فالتعقيل الأداتي الغربي لا مناص من تصحيح مساره إلا بالعودة إلى الدين الإسلامي الذي يخرج التعقيل من دائرته الضيقة إلى فضائه الواسع بحيث يجعل الأخلاق مدار التعقيل وعليه تقوم قائمة العلاقات الإنسانية. وحتى يدرأ طه عبد الرحمن سلبيات السيطرة الاقتصادية للحداثة الغربية، يمي مبدأ ابتغاء الفضل الذي يفيد أن التنمية الصالحة لا تتحقق إلا بتكامل المقوم الاقتصادي والأفق الروحي فالتنمية الاقتصادية لا تكتمل نفعيتها إلا إذا كانت غايتها أخلاقية صالحة لكل زمان ومكان. أما السيطرة التقنية فلا يمكن درأ آفاتها إلا بالنهوض بمبدأ الاعتبار الذي لا يقتصر على إدراك سبب العمل، إنما يتجاوزه إلى الحكمة المرجوة من هذا العمل. ومن ثم تخرج المعرفة التقنية من مسلمة أنها إمكانات تقنية قد تنفع كما قد تضر، إلى يقين مسلمة أنها

1.- - طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 78

2- محمد رمضان بسطاويسي: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1998، ص15 نقلا عن: محمد سالم سعد الله: مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية وفلسفة النص، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية- سطيف-، ع09، 2009، ص167.

3- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 82.

* مثال ذلك: مباحث بول ريكور التي استلهم فيها النموذج المسيحي وكذا جاك ديريدا الذي استلهم النموذج اليهودي.

4- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ص 175.

تنفع ولا تضر.أما السيطرة الشبكية فلا يمكن درأ آفاتها إلا بإحلال مبدأ التعارف، فالتعارف يقضي أن يكون الخبر المنقول يحمل في ذاته قيمة أخلاقية، كما يلزم أن يجد فيه المتلقي قيمة خلقية تصلح بها أخلاقه، وبهذا نخلص التواصل من براثن الممارسة اللاأخلاقية التي كرسها التواصل الشبكي، ونحل محله التعارف الإسلامي الذي يضمن الخير المتبادل بين الطرفين القائمين على عملية التواصل.(1)

وبهذا، يكون مدار الأمر كله في الحداثة الإسلامية - التي يدعو إليها طه عبد الرحمن- تكريس الأخلاق التي غيبها النموذج الحداثي الغربي وحتى ننهض بالمشروع الحداثي الإسلامي ينبغي أن تتكاثف الجهود العربية في تقديم مقاربات متنوعة لحداثة إسلامية كونية.

خاتمة:

كان هدف طه عبد الرحمن هو استحداث حداثة إسلامية ذات توجه معنوي بديلا عن الحداثة الغربية ذات التوجه المادي، فكما أن العقل الغربي لفظ - عبر مراحل تكونه- مشروعه الحداثي، فكذلك ينبغي على العقل العربي أن يشارك في إرساء دعائم حداثته الإسلامية. وكما أن الزمن كان شاهدا على حداثة غربية، فكذلك ينبغي أن يشهد ميلاد الحداثة الإسلامية.

فلا يعقل أن نتحدث عن الجانب النفعي للحداثة، ولا يكون هذا الجانب متضمنا في الحقيقة الإسلامية.

من هذا المنطلق، سعى طه عبد الرحمن إلى إرساء نموذج حداثي مبني على أصول إسلامية عماده الأخلاق. علما أن هذه المقاربة التي تقدم بها طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية ما هي إلا مقاربة لشكل واحد من الأشكال التي يجب أن تكون عليها الحداثة الإسلامية. وعليه، يجب أن تتكاثف الجهود العربية من أجل النهوض بنموذج حداثي إسلامي مكتمل. لهذا، يأتي جهد طه عبد الرحمن مقدمة يجب أن تدعم بجهود لاحقة حتى ننهض بمشروع حداثي إسلامي بديل عن الحداثة الغربية الموغلة في الماديات.

[1]– ينظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ص 86- 98.

الحداثة العربية الإسلامية، بين التنظير والتطبيق
مقولات طه عبد الرحمان أنموذجا

أ/ كلثوم زنينة

جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج

Abstract:

The modernity moved from the environment and the Arab culture, and not moving this Hina but Asalt a lot of ink and I knew a lot of shocks and inconsistencies in attitudes and arguments around there are those who said it was the advancement reasons mind and liberation and the latest sees the exercise of sovereignty as defined by others as a break from the Heritage and each new request it denied and Between shows and supporter under modernity trading in Arab culture... and is a Moroccan thinker Taha Abdul Rahman prominent positions in modernity where the difference between the reality of modernity and its applications, between the spirit and essence checked three principles are tuned principle of majority and the principle of inclusiveness in an effortthe establishment of an Islamic Arab modernity supply only that he drew no point to say one modernly

What is meant by the three principles: Cash and adulthood and comprehensiveness and is his actual verifiable or is it does not exceed the theoretical subtraction then what are the responses sent by his statements and positions of modernity.

تمهيد:

عرفت الحضارة الغربية هزات عنيفة طالت معاقلها الفكرية على مدار حقب زمنية متتابعة، هذه الهزات إنما كان لها الأثر الايجابي في تقليب تربة الحضارة الغربية وتخصيبها الدائم، ما جعلها أرضا منتجة لمختلف الأفكار والفنون والآداب، فقد شهدت أوروبا في العصور الوسطى تغييبا للعقل، وسيطرة ومطلقة للكنيسة ورجال الدين على الإنسان فضيق عليه الخناق، وهدد وجوده بوصفه كيانا حرا، يمتلك القدرة على التغيير والحق في السؤال، هذه الظروف كانت الدافع لقيام ثورة، وانقلابا يعيد للإنسان دوره الفاعل في تسيير حيات هو ضبط علاقته بالوجود والإله، والإنسان أيضا، من هذا الانقلاب انبثقت الحداثة؛ هذا الوعي الفكري، وثورة العقل على كل مألوف مقلد، ثورة تجاوز ورفض لكل قديم من شأنه أن يعيق تقدم الإنسان. هذا ونظر للحداثة بوصفها "رؤية فلسفية... موقف فلسفي... قد يستمر مع البعض وقد يتخلى عنه البعض، وقد يعود إليه البعض الآخر... قد يختفي حينا، وقد يظهر أحيانا أخرى أكثر من ذي قبل... وهكذا..."[1] وبقي هذا المصطلح مثار أخذ ورد حتى في البيئة التي لفضته وذلك بسبب تشعبه وتغلغله في مجالات مختلفة كالسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع والثقافة، فضلا عن اختلاف الآراء إزاء الأصول التاريخية له وظروف نشأته وتطوره، لذلك نجد جون بودريار يعرفها "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، إنما هي صيغة مميزة للحضارة وتعارض صيغة التقليد... ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية"[2]. وتعددت تبعا لذلك التعريفات لهذا المفهوم الواسع، غير أن الواضح في خطاب الحداثة الغربي على تنوعه أنه لم يهتم إلا بموضوع واحد وهو الإنسان وفاعليته المرتكزة أساسا على سيادة العقل واختراقه لكل مجالات الحياة، فهي تتأسس على مركزية الإنسان وسلطة العقل بوصفه المحرك والسبيل لفهم كل ما يحيط به والسيطرة عليه، إنها تكريس للذاتية عبر إعلائها من شأن الإنسان الفرد، تنحصر أمامه أي قوة خارجة عنه وعلى رأسها السلطة الدينية. وقد قامت الحداثة الغربية على جملة من المقومات والمرتكزات التي انبثقت منها مقولاتها وتجلت من خلالها مواقفها ورؤاها وكانت الموجه لمآلاتها كذلك.

مقومات الحداثة الغربية: 1-العقلانية Rationalité: تعتبر هذه الخاصية المركزية في الحداثة الغربية بمثابة ردة فعل مضادة لما كان شائعا في العصور الوسطى من ظلامية وتغييب للعقل وسيطرة للخرافة والوهم؛ "..... فالفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية، وباستبعاد اللاعقل بجميع مظاهره من جهة أخرى، باعتباره منبع الفساد والتشويش والخراب... وعلى هذا فالعقل مفتاح الحقيقة، والأسطورة مخبؤها، وبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على ما تخفيه الأسطورة وأن يكشف وظائفها لفهم مقاصدها"[3] ولعل مستند الحداثة الغربية في ولائها المطلق للعقل إنما هو الفلسفة اليونانية، ونموذج أرسطو تحديدا في تعريفه للعقل بأنه "قوة إلهية أو أكثر ما فينا الوهية، له المحل الأول بين قوانا، يتعقل الأمور الجميلة الالهية وتعقله هو السعادة القصوى"[4] حيث جعل أرسطو من العقل محل اليقين ومصدره.

---

[1]- سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة، مؤسسة الانتشار العربي، ط1 2008، ص: 129.

[2]- محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، ع4، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر 1984،ص: 12.

[3]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1992،ص: 69.

[4]- يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، مصر، 1964،ص: 1.

2-الذاتية La subjectivité: حيث أعادت الحداثة للإنسان ثقته في فكره، وحقه في التفرد، فالذاتية خاصية تتعلق بإحساس الفرد بنفسه كوجود مستقل له خياراته الخاصة ورؤيته المتفردة، له الحق في الاختلاف والمخالفة، له الحق في التفكير بعيدا عن المسلمات، بل ومناقشتها ودحضها إذا امتلك الحجة والدليل العقلي المقنع.

3-الحرية La liberté: والحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، ولا تتعلق بالأفكار المجردة والشعارات، إنما هي واقع يعيشه ويحقق به ذاته وكيانه. حتى وإن بدت الحداثة الغربية ترنو إلى المثالية، وتسعى لتحقيق غايات نبيلة هدفها تحرير الإنسان وحفظ حقه في الوجود بفعالية لكنها لم تكن في مأمن من المطبات، والانحراف عن مسارها النظري فقد همشت الإنسان في بحثها عنه بعد أن قطعت كل صلاته بما هو روحاني ميتافيزيقي، وأسست لسلطة جديدة استعبدته هي المادية لقد صار هذا الإنسان الفارّ من عبودية الكنيسة عبدا للمادة، كيانا استهلاكيا محضا لا تحكمه ضوابط أخلاقية ولا دينية، وحدها غريزته وأطماعه وأنانيته هي ما يسيطر عليه ويوجه تفكيره ويحدد أهدافه، فكان من نتائج هذا التحول الخطير في حقول المعرفة وطبيعة العلاقات الوجودية والدينية تحولات حاسمة حول الإدراك والحقيقة يمكن إجمالها في القول بأن الإنسان أصبح هو مقياس الأشياء جميعها، فصارت الرغبة والمصلحة الفردية هي مدار الوجود وغاية الغايات، كما ان جعل العقل هو الأساس الكلي والنهائي لأي فهم وتفسير وهو المصدر الأول للحقيقة حكم متطرف أسس لقداسة جديدة رغم محاولات الفكر الأنوار ينفي صفة القداسة ورفضها تماما، ولكنها بنحوها هذا المنحى أحلت الإنسان محل الاله وخلقت سلطة جديدة في سياق دعوتها للتحرر من كل سلطة، هذا ورسخت الحداثة الغربية بفكرها العلماني فكرة التطرف في التفسير العلمي عبر اعتمادها العلم المادي والكم الحسابي مقياسا جميع الأشياء في الوجود وانزاله على الظاهرة الإنسانية الكيفية"[5] جعلت الحداثة من الإنسان بذلك، مركز الاهتمام الأول في هذا الكون، وجعلت من العقل مصدرا لكل حقيقة، ولكل يقين، وما يريده هذا الإنسان هو الصواب..... هو الصلاح..... وما لا يريده يسلبه..... ينفيه..... ينكره..... فلا يعترف به، ورفضت الاعتراف بأي حقيقة خارج الانسان، أومن خارج وعي الإنسان، ووضعته بذلك في مكانة فوق مكانته لا طاقة له بها، ولا قدرة له عليها"[6] ومن مآخذ طه عبد الرحمان للحداثة الغربية أنها ألهت الإنسان، جعلته صاحب السلطة المطلقة على كل ما حوله من وقائع وأحداث وأشياء وكائنات، والحقيقة ان دوره لا يزيد في كونه عنصر تفاعل معها، سخرها الله له لتعينه على عمارة الأرض، وليس ليتسيدها ذلك أن "سيد الشيء إنما هو مالكه، والإنسان لا يملك الطبيعة، فلم يخلقها بيده ولا بأمره، بل سخرت له تسخيرا؛ وحتى لما اكتشف قوانينها، واستخدم هذه القوانين لتحقيق أغراضه، بقي لا يملك مآلات اكتشافه ولا نتائج استخدامه، ولو كان الإنسان يملك حقا الطبيعة لكانت تطيعه كما يطيع العبد سيده، لكن الواقع هو بخلاف ذلك، إذ أصبح يطيعها ولا تطيعه، ألا ترى كيف أنه أراد أن يعرف كما تعرف، أيان يكون عبارة عن مجموعة من القوانين الموضوعية والحتميات الخارجية، وبعد اليأس من طاعتها لجأ إلى استعارة أخرى لا تقل تخييلا عن الأولى، وهي "التعاقد مع الطبيعة"، فلولا أن هناك شعورا بعصيان الطبيعة وتمردها عليه، لما تخيل الإنسان أن يأخذ منها ميثاقا كما أخذه الأفراد بعضهم من بعض في "تعاقدهما الاجتماعي" المتخيل هو الآخر، والذي أرادوا به إنهاء حالة الحرب بينهم"[7].فإذا كان هذا هو حال الفلسفة الغربية، أو معقل الحداثة ومحضنها الأصلي، فالسؤال الذي يطرح نفسه، كيف كانت في حلها وترحالها إلى بيئات مفارقة وثقافات تختلف كل الاختلاف عن موطنها، كيف كان موقف الفلاسفة والمثقفين العرب تحديدا من هذا الوافد عليها، سيما وهو ومحمل بمعاداته للدين ورافع لصوت التحرر من الوصاية العليا والتبرؤ من كل روحانية؟ الحقيقة أن بداية انتقال الحداثة إلى الثقافة والفلسفة العربية لم يتجاوز التقليد، والمحاكاة انبهارا بما جاءت به من دعوات تجديدية تحررية وهو ما لاحظه طه عبد الرحمان عند رافعي لواء التنوير والتحديث في الفكر العربي، حيث لم تزد دعواتهم على أن جعلت من الأنساق الفكرية المقتبسة "بمنزلة نماذج مخصوصة يتعين عليه حذوها في تجديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة."[8] وكأن الأمر لا يتجاوز مبدأ الاقتباس لمنجز جاهز دون وعي بالمرجعيات ولا مراعاة للخصوصيات وهو الأمر الذي خلق الكثير من الصراع والتصادم بين المفكرين بين مؤيد ومعارض فكانت "محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين وعن حدّ التشبه بعقولهم؛ ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليدا، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالا؛ وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثا حقيقيا، وإنما تحديثا وهميا فحسب"[9]، يرى طه عبد الرحمان أن أساس التحديث هو الإبداع وهو ما لم يراعه

5– عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، منشورات مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، 2010،ص: 16، 17.

6– سالم القمودي: الإسلام كمجاوزة للحداثة وما بعد الحداثة، ص: 140.

7– طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006،ص: 44.

8– طه عبد الرحمن: المرجع نفسه،ص154.

9– طه عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص: 158.

المفكر العربي حينما سلك في اقتباس مُنجز الحداثة الغربية مسلكا يخلو من الوعي والعقلانية والنفعية ناهيك عن الاستقلال والإبداع والخصوصية؛ وهذا التقليد لم يكن واحدا بل عرف هو كذلك نوعين من المقلدين وهو ما عزز التصادم في المواقف والتعارض في المقولات وبالتالي دخول الفكر العربي في حالة من التيه والضياع، فقد شهدت الساحة الفكرية العربية من يقلدون المتقدمين من المسلمين ويتركز عملهم على عملية الإسقاط للمفاهيم المأصولة على المنقولة (الشورى/الديموقراطية، الربا/الفائدة، الأمة/الدولة......)،مقابل فئة المقلدين للمتأخرين من الغربيين وهي الفئة التي تعتبر الخلاص في كل جديد وتؤسس لمبدأ الشبيه والمماثل وتقصي المختلف والمتفرد، وهي بذلك تلغي الخصوصية وترسخ التبعية. ما ينفي على النوعين أهم خاصية للحداثة وهي صفة الإبداع "وظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"[10] فجوهر الحداثة الإبداع، والتقليد؛ هو نقيض الإبداع. وهو ما حمل طه على هذه التسمية هو الجمع بين الحقيقة والادّعاء؛ فالحقيقة أن هذه القراءات إنما هي تقليد لتطبيق سابق هو التطبيق الغربي الذي "أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلته بأسباب الماضي وآثارِه لِما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى إنهم أصبحوا يفرون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من الموت."[11].وفي نقده للحداثة الغربية ينطلق طه عبد الرحمان من كونها "حضارة عقل" فهي تغالي في منح العقلانية مساحة من السلطة تتجاوز حدود قدراتها رغم أن هذه الصفة هي التي "شغلت الناس عموما والمتفلسفة والحداثيين خصوصا إلى درجة الافتتان بها مما جعلهم يرفعون الخاصية العقلية أو بالاصطلاح المعروف (العقلانية) إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني....."[12] الأمر الذي أوقعها في الكثير من المطبات الخطيرة والتي انحرفت بها عن مسارها الحقيقي في تحرير الإنسان حيث يرى طه عبد الرحمان أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درء آفاتها إلا بالعودة إلى المبادئ الأخلاقية المستقاة من الدين الإسلامي تحديدا، والتخلي عن فكرة السيادة على الكون والتحكم في الطبيعة، وفي هذا السياق يقول: "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاق، وهذه يشترك فيها الانسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهذه يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"[13] فهو ينادي بضرورة تحقيق التوازن بين العلمي المادي وبين المعنوي الروحاني عبر ربط الفكر الحداثي بالقيم الأخلاقية، ذلك ان الإنسان في رأيه كائن أخلاقي في جوهره، أي أن ما يميزه عن غيره من المخلوقات هو أخلاقه. "فإذا كان العقل الحداثي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم السيادة يبدع الآلة ليجيب على سؤال مفاده "كيف نغير العالم"، فإن العقل الأخلاقي الإسلامي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم العبادة يبدع الالة بغرض الإجابة على السؤال "كيف نعمر العالم"[14] من خلال هذا الموقف الذي اتخذه طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية أخذ في طرح مقولاته من أجل التأسيس لحداثة عربية إسلامية، بعدما توصل إلى أنه لا توجد حداثة واحدة، وليست الحداثة الغربية هي النموذج الأوحد الواجب الاحتذاء به، بل ان الحداثة حداثات تختلف باختلاف الخصوصيات، "المجتمع المسلم مالم يهتد إلى ابداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"[15].وفي سياق طرحه للبدائل تجنبا للوقوع في مطب العقلانية المطلقة التي هي من خصوصيات الحداثة الغربية يقترح طه عبد الرحمان عقلانية عملية يصنفها إلى نوعين كذلك؛ العقلانية المسددة (المقاصد النفعية): ويقصد بها ربط العقل المجرد بمقاصد العمل، أي النفع أو الغاية الدينية، والعقلانية المؤيدة (الوسائل الناجعة): تسلم بوصل العقل بالفعل وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء. فهو يربط كل معرفة بعالم روحاني ومرجعية أخلاقية إسلامية قصد الحفاظ على الخصوصية، وتجنبا لتمثل العقلانية الغربية المستندة إلى التعريف الأرسطي للعقل والذي يجعله هو جوهر الإنسان، فيما "يطرح طه عبد الرحمان مصطلح الفعل، كبديل لمصطلح العقل، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلق مقابل للتعقل"[16]. ذلك أن العقل هو فاعلية وليس ماهية ثابتة بل هو في حالة تجدد وتقلب مستمر. من هذا المنطلق بدا طه عبد الرحمان في طرح مقولاته عن الحداثة العربية الإسلامية. من هنا جاء مشروعه باقتراح التأسيس لحداثة عربية إسلامية تراعي الخصوصية وتنأى

---

[10]- طه عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص: 12.

[11]- طه عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص: 175.

[12]- طه عبد الرحمان: سؤالالأخلاق،ص:91

[13]- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2006، ص:14.

[14]- بو زبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009. ص: 96.

[15]- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص: 11.

[16]- عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة، ص: 26

عن مطبات الحداثة في نسختها الغربية، ويعتبر المفكر المغربي طه عبد الرحمان من أصحاب المواقف البارزة حيث فرق بين واقع الحداثة/تطبيقاتها، وبين روحها/ ماهيتها محددا ثلاث مبادئ لضبطها هي مبدأ النقد، مبدأ الرشد، ومبدأ الشمول، ذلك بعد أن خلص إلى أنه لا جدوى من القول بحداثة واحدة، فهناك حداثات اعتبارا بأنها لا يمكن أن تتجلى في مظهر واحد، فواقع الحداثة يرتبط بتطبيقها في بيئة معينة، بينما نتساوى جميعا في الانتساب لروحها، وهو ما يؤكده في معرض رده على من انتقد موقفه من الحداثة الغربية متهما إياه بالهدم "ولو أن هؤلاء الذين حصروا نقدنا في جانب الهدم تأملوا هذه الأصول، لأدركوا أنها تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي، فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة وليست كما رسخ في الأذهان إمكانا واحدا... وإذا جاز أن للحداثة الغربية، على وجه الخصوص، أشكالا متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعا في التاريخ والمصير، أفلا يجوز للحداثة على وجه العموم، أشكالا تختلف باختلاف التاريخ والمصير أولى..."[17] من هذه المنطلقات سعى لتأسيس حداثة عربية إسلامية تراعي الخصوصية ولا تنفي التجديد والتقدم. فأول ما توصل إليه طه عبد الرحمان من مقاربته لمختلف التعريفات المقدمة للحداثة والمقولات التي حاولت الإحاطة بهذا المفهوم العربية منها والغربية ان الحداثة مشروع ناجز أي غير مكتمل وهي الفكرة التي يشترك فيها مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، مشيرا أن التعريفات الكثيرة التي قدمت للحادثة كانت تهوّل المفهوم أكثر من توضيحه، وتضعها في رتبة من القداسة والتي جاءت هي نفسها لنفيها عما سواها، وهو يؤكد انه لا مخرج من هذا المأزق المفهومي الذي وضعت فيه الحداثة غير التفريق بين وجهيها؛ روح الحداثة، وواقع الحداثة، كما "يشدد طه عبد الرحمان على ضرورة التمييز بين روح الحداثة وتطبيقها، ثم الاحتفاظ بروحها، تحقيقا لهدف الخروج من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة"[18] وهذه النتيجة إنما تحيلنا إلى مدى الاختلاف الحاصل بين مبادئ الحداثة، وإمكانها الوقعي أي الحداثة تاريخا وتنظيرا، والحداثة حياة ونمطا للوجود، ذلك أن روح الشيء يمكن أن تتجلى بصور متعددة وهي لا تستنفد من تطبيق وحيد أو تختصر في تمظهر وحيد، وكذلك هي الحداثة الغربية بمبادئها وأشكال تجليها المختلفة ليس إلا وجها واحدا من أوجه عديدة يمكن أن تتمظهر بها الحداثة 'روحا' ليخلص طه عبد الرحمان على نتيجة مفادها " أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحداثة، لأن هذه الروح ليست ملكا لأمة بعينها، غربية كانت أو شرقية. وبالتالي يظهر لنا أن فكرة المفاضلة بين الحضارات والثقافات لا قيمة علمية لها، وأنها لا تنسجم في الكثير من نتائجها مع فتوحات الدرس الأنثروبولوجي المعاصر، الذي تطالعنا نتائجه بفكرة التنوع الثقافي ونبذه كافة أشكال النرجسية والمركزية التي هي أحد ألوان الاصطفائية الحديثة"[19].من ذلك نخلص أنه لا حداثة بغير خصوصية، ولا اختلاف، إنها ممارسة داخلية إبداعية لا اتباعية، تقوم أساسا على التجديد والإبداع انطلاقا من الذات لا بتقليد نماذج جاهزة خارجة عنها لها خصوصيتها وظروفها. ولما كانت روح الحداثة هي الصورة التي يمكن أن تتجلى بها الحداثة في صورتها العربية وبخصوصيتها الإسلامية بعيدا عن النسخة الغربية منها وما خلقته من إخفاقات في الحضارة الغربية، فقد حدد طه عبد الرحمان مبادئ ثلاث لروح الحداثة هي:

1-مبدأ الرشد: وهو نقيض القصور، والقصور هو عجز المرء على تسيير أموره بنفسه وبشكل مستقل دون حاجة إلى وصاية من غيره على أفعاله، مهما كان شكل هذا القصور طوعيا أو آليا أو استنساخيا، أي أن القاصر هو الذي لا يستطيع الانفصال عن غيره بل ينهج الاتباعية والتقليد، من ذلك كان الرشد هو مبدأ الاستقلالية " ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عما يحول دون ممارسة حقه في التفكير، بل إنه يتطلع إلى أن يشرّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه، فترسخ بذلك ذاتيته، وهكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قويّ الذات"[20] يمكن القول ان مبدأ الرشد يحمل دلالة تقدير الذات والثقة في قدرتها على تسيير حياتها بنفسها دون حاجة إلى وصاية ولا انبهارا بالآخر مهما بلغ. إضافة إلى عنصر الاستقلالية هناك عنصر آخر ينطوي تحت مبدأ الرشد ولا يتحقق إلا بتحقق الاستقلالية، إنه عنصر الإبداع، فالإنسان الراشد لابد أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وفق قيم جديدة "فالإنسان الراشد لا يني يبدع حياته"[21]، فهذا المبدأ يحيل إلى ضرورة العمل باستمرار لتحسين الحياة العمل والتفكير في التجديد والابتكار دائما.

2-مبدأ النقد: وهو الدافع على التغيير والبحث الدائم والسؤال، ويقتضي هذا المبدأ أن "الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد"[22] ويتأسس هذا المبدأ على ضرورة التدليل على الشيء قبل حصول التسليم، وهو ويرتكز على ركنين لتحقيق غاية التدليل هذه؛ الركن الأول هو العقلنة أو التعقيل؛ وهو إخضاع جميع الظواهر الاجتماعية والسلوكية والنفسية والتاريخية إلى مبدأ العقلانية والتي تتحقق باعتماد

[17]– طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص: 17.

[18]– عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف، ط1 2009، ص: 55.

[19]– عبد الرزاق بلعقروز: المرجع نفسه، ص: 55، 56.

[20]– طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص: 26.

[21]– طه عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص: 26.

[22]– طه عبد الرحمان: الرجع نفسه، ص: 26.

الحساب والتنبؤ والتجريب والتطبيق، أي ضرورة تقديم التعليل المنطقي للظواهر قبل التسليم بصحتها "وقد اتخذ هذا التعقيل الحداثي افضل صوره في كل من العلوم الطبيعية والبيروقراطية...... وبلغ ذروته في ما اصبح يعرف باسم (العلم- التقنية) technoscience إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، إذ اضحت هي التي تخطط له استراتيجيته وتحدد له مساره"[23]. أما الركن الثاني الذي يقوم عليه مبدأ النقد فهو التفصيل أو التفريق؛ وهو التحول من صفة التجانس والتماثل إلى صفة التغاير والاختلاف، ويحقق هذا التمايز تحكما في العناصر المختلفة وضبط آلياتها الخاصة بعيدا عن تأثير الشبيه "وهذه الصفة التي طبعت الحداثة ندرك تمظهراتها التفصيلية في ميدان الثقافة، حين يجري تشطيرها إلى دوائر القيم النظرية والقيم العملية والرمزية، وعلى صعيد المعرفة يتجلى التفريق بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون"[24] هذا ويدخل طه عبد الرحمان ضمن هذا الركن فكرة العلمانية في فصلها بين الدين والدولة، وكل فصل عنده لا يخرج عن هذا الاطار التحديثي سواء كان منطقا لمعطيات جديدة أو قرارا صادرا عن الإرادة.

3-مبدأ الشمول: ويقصد طه عبد الرحمان لهذا المبدأ من منطلق أن "الأصل في الحداثة الاخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول"[25] والخروج عن الخصوص إنما هو الخروج عن الدائرة الجغرافية من جهة، والخصوصية الذاتية أو التفرد بصفات حضارية معينة، من جهة ثانية، أي خصوص المجال وخصوص المجتمع، والحداثة لا يمكن أن تخضع إلى ضيق الخصوصية بل هي أوسع من ذلك تحمل صفة الكونية والعالمية الشمولية، ولهذا المبدأ كذلك ركنين؛ أولهما التوسع وهو "توسع الفعل الحداثي على كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في دوائر العلم والفكر والدين والسياسة، كما انها توسع في النقد في كل هذه العناصر الثقافية..."[26] فالحداثة نافذة في كل المجالات وعلى جميع مستويات السلوك، وتحدث فيها تقلبات وتحولات تخرج بها عن حدودها كما ان "الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة تجعلها لا تفرّق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي"[27]، والركن الثاني لمبدأ الشمول هو التعميم؛ فلا تبقى الحداثة حبيسة محاضن التي لفضتها، بل ترتحل إلى العالم عبر بضائعها ومنتجاتها التقنية وأفكارها متجاوزة كل فورق تاريخية أو حضارية، وما يسهل هذا الانتقال تزايد الحاجة إلى هذه المنتجات وسهولة انتقالها بفضل توسع سبل التواصل وتقدم وسائل النقل، وبهذا الانتقال فهي تحقق الشمول ومنه تحقق عهد العولمة.

وبهذه المبادئ الثلاث يفرق طه عبد الرحمان بين الكلام عن الحداثة روحا وبين تطبيقها منهجا في الحياة بغية تغيير الأوضاع والرقي بالحياة إلى مستويات أفضل والخروج من التبعية والسيطرة على العقل والإنسان، "ويشدد طه عبد الرحمان على ضرورة التمييز بين روح الحداثة وتطبيقها، ثم الاحتفاظ بروحها تحقيقا لهدف الخروج من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة"[28] حيث أنه في معرض نقده للحداثة الغربية لم ينكر الجوهر، ولا عارض المبدأ لكنه لامس المفارقة التي وقعت فيها الحداثة الغربية، والمطبات التي وقعت فيها، داعيا إلى تجنبها من منطلق أن الغرب يعيش فهمه للحداثة وفق معطياته الخاصة، وما الحداثة الغربية إلا واحدة من إمكانات كثيرة يمكن أن تتجلى بها الحداثة، ويمكن لنا كمسلمين تأسيس حداثتنا المختلفة بعيدا عن تمثل النموذج الغربي الذي ارتد على نفسه وكشف عن إفلاس مقولاته بسبب المغالاة في العقلانية والتجرد الكامل من كل رادع أخلاقي أو مرجع ديني، لكن تحقيق هذا النموذج الخاص يستلزم مجموعة من الشروط يأتي في مقدمتها تفادي التقليد للنموذج الغربي والذي تحولت فيه الوسائل إلى غايات، الانطلاق من الذات لا من خارجها فليست الحداثة فروضا خارجة ولا مظاهر شكلية، وأهم شيء هو الابداع في كل شيء، لأنه لا يكفي للمرء أن يرفع شعار الحداثة حتى يكون حداثيا.

إن مقولة روح الحداثة ليست فكرة تفرد بها طه عبد الرحمان، بل قد وجدت قبله عند الفيلسوف الألماني يرغن هابرماس ضمن كتابه القول الفلسفي للحداثة؛ أين أراد بها إنقاذ قيم التنوير وتراثه من المساءلة خاصة مساءلات فوكو ودولوز وجورج باطاي وبلانشو.... مفرقا بين الحداثة كقيم تستلزم الحفظ وبين التحديث بوصفه آلية ظلت طريقها وانحرفت عن خطها فأطلق مقولته أن الحداثة مشروع غير مكتمل، وهذا إنما يقود إلى أن " مقولة روح الحداثة لطه عبد الرحمان هي مقولة منقولة وليست مأصولة، كما ان هناك ثغرة منهجية على مستوى الكتابة لطه عبد الرحمان.... فهو يقوم بتقسيم المقسم وتجزئة المجزأ...."[29] فطه عبد الرحمان كما يذكر بعض النقاد لم يأتي بالجديد ولم يزد على نقل مقولات سبقه إليها غيره وما زاد إلا انه جزأها مما جعل قارئه يقع في ورطة ويتيه منه المعنى بين تلك الجزيئات، كما انه كان ينطلق من نزعة صوفية مبطنة وإن

[23]- طه عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص: 27.

[24]- عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة، ص: 94.

[25]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص: 28.

[26]- عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية للحداثة، ص: 95.

[27]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص: 29.

[28]- عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية للحداثة، ص: 96.

[29]- عبد الرزاق بلعقروز: المرجع نفسه، ص: 100.

حاول إخفاءها فهي بادية في أغلب طروحاته ومقولاته، وكان الأجدر الاشارة إليها اعترافا بتاريخها ومرجعياتها، كما أنه وقع فيما كان ينتقد الغرب، فهو أيضا كان صاحب نظرة تجزيئية تقتصر على الجانب الروحي، وهو ما لا يكن بحال أن يحقق للإنسان التقدم الذي يصبوا إليه لأن الجانب الروحي على أهمية لا ينفصل على المادي أبدا وأي بناء حضاري متوازن يستلزم تكامل الجانبين.

ومن القراءات التي يمكن رصدها في إطار نقد مشروع طه عبد الرحمان؛ قراءة علي حرب والذي ما انفك يعترف بالرصيد المعرفي والعدة المنطقية والقدرة الحجاجية والاستدلالية لطه عبد الرحمان، غير أنها لا تكفي الفيلسوف بل لابد له من التحرر من أي معتقد وقناعة، ويكون السؤال والشك الدائم سبيله ذلك أن الابداع الفلسفي "لا يمارس بعقلية التأسيس والتأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق والاجتراح واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل...... أما فقه الفلسفة في شقه النقدي ففيه نوع من الالتفات على الانجاز الحفري التفكيكي؛ وهذه آلية يستخدمها عادة العقل الأصولي أو السلفي الذي ينسب ما عند الغير إلى الذات بعد تغيير الاسم....."[30]، حيث يرى على حرب أن طه عبد الرحمان إنما يسعى لإخضاع الدرس الفلسفي إلى الفقه، كما ينتقد رؤيته للفلسفة بعدها أركانا تؤسس وأصولا تضبط، في يكمن الابداع في الكشف والتعرية لما تخفيه الأسس، وتقصيه الأصول. إلى جانب علي حرب يقف محمد سبيلا في قراءته لمشروع طه عبد الرحمان في موقعين بين الاتفاق والاختلاف، حيث يتفق معه في دعوته للإبداع والخروج بالفكر العربي من الاجترار والتقليد لنماذج جاهزة " إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ طه عبد الرحمان دعوة محمودة وغرية، ولا شك أن الكل يصبو إليها لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الحضاري عن الآخر،..... وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها وإمكاناتها وإيجابياتها وسلبياتها"[31] ومن هنا تولد الاختلاف، خاصة ما تعلق بقراءة التراث، ذلك أن القراءة الداخلية وإن كانت ممكنة فهي تستلزم الفحص في ضوء المستجدات التي شهدتها العلوم الإنسانية المعاصرة كاللسانيات والسيمياء والأنثروبولوجيا حتى تتحقق للدراسة العلمية والتكامل والفعالية، لأن القراءة الداخلية للتراث بمواده لن تضيف له شيئا ولن تتجاوز التمجيد والتقديس وزيادة تجميده نتيجة لذلك. وفي سياق النقد دائما ففي تأوله لمشروع طه عبد الرحمان يتوقف الناقد التونسي فتحي المسكيني عند جدلية الكونية والقومية الفلسفية، فعلى الرغم من تراجع مقولة الكونية في الخطاب الفلسفي المعاصر إلا أن ذلك ليس مبررا لخوض جدالات عقيمة، والأصلح هو السعي لتأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة، وفي سياق نقده لما يسميه الكتابات الكلامية المعاصرة لدى طه عبد الرحمان يورد المسكيني حقيقة علاقتنا مع الغرب، وأنه إذا كان طه عبد الرحمان يرى في تأسيسه لحداثة معنوية أو حداثة إسلامية كحتمية ونتيجة طبيعية لوجود حداثة غربية، فإن المسكيني يرى بخلاف ذلك أنه لا يجب تحويل التفكير إلى مناظرات كلامية.

والحقيقة أن أغلب الباحثين الذين قاموا بقراءة مشروع طه عبد الرحمان كادوا يتفقون على موقف واحد منه فيما يتعلق بمنزعه السلفي، منهجه التأصيلي في التحديث، ورغم أنه كان رافضا للحداثة الغربية فقد استعار مقولاتها ونفاها بمنطقها، مما أوقعه في التناقض أحيانا، وجعل مشروعه يبدو تنظيريا أكثر من مشروع قابل للتحقق الفعلي والانجاز في أرض الواقع.

برغم كل ما قيل وسيقال عن مشروع طه عبد الرحمان لكنه يبقى رؤية فلسفية تنطوي على قيمة معرفية كبيرة، خاصة ما تعلق منه بالنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ومعرفة واسعة بالتراث والقيم الدينية والأخلاقية، فضلا عن امتلاكه براعة في التحليل والنفاذ إلى دقائق الأمور وتفصيل القول فيها، وبراعة في الكلام بالبرهان والحجة والجدال، وهي مقومات الرجل المفكر، وإن بدا متحيزا للجانب المعنوي والأخلاقي من الانسان فهذا راجع لما تبطنه نفسه من نزوع صوفي من جهة، ومن عبرة استقاها من مطبات الحداثة الغربية التي يبغي اجتنابها في رسم الطريق لبناء حداثة عربية إسلامية تراعي الخصوصية الدينية وترنوا للتجديد والإبداع والتحرر من التبعية من جهة ثانية.

---

[30]– ينظر علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1998، ص: 161.

[31]– محمد سبيلا: متى يعود زمن الإبداع الفلسفي" مدارات فلسفية، عدد1، 1998.

سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن
(من النقد إلى الإبداع)

أ. بن سعيد محمد
المركز الجامعي البيّض

In the intellectual project Taha Abdul Rahman, standing on the owner's ability to draft and construction in systematic correlation flour, textured and consistency of the various dilemmas that have been the subject of attention. We are aware of the very clear when we find the consistency of this systematic and consistent organic timekeeper for the various jobs. The publication of "a matter of morality "in a contribution to the moral critics of modernity. Published in 2000, followed by another publication "the spirit of modernity" "the entrance of the establishment of the Islamic modernity "published in 2006. Tangible proof of what we say.

Professor Abdel-Rahman addresses these two issues as a treatment of modern works, reflect the distinctive intellectual experience. When the agreement with the mobile concept "modern "another speech and contrary to give a sense roll in Western philosophy.

The work, which revolves around the dilemma of our work, is: How Professor Taha Abdel Rahman creation of the concept of modernity to the difference between "the spirit" and "the reality". Is it native or replays creativity imitation outsider creativity?

استهلال:

إن الاستعداد للقيام بقراءة لمشروع الإبداع الفكري للأستاذ طه عبد الرحمن[(1)]، هي مهمة ليست باليسيرة. والحقيقة أن من لا يملك عدة لغوية ومنطقية كافية لا يستطيع التعامل مع المتن الطهائي، ونحن ندرك جيدا أن تناول فكره يتطلب الكثير من المعرفة، والصبر والتركيز. فالرجل أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة، وعلى معرفة دقيقة بالكثير من اللغات الأجنبية الحية (يتقن اللاتينية أيضا)، وهو يفهم جيدا الواقع العصيب الذي تمر به الأمة العربية الإسلامية....كل هذا يعني أن القول الطهائي يتمتع بلياقة لغوية ومنطقية وفكرية عالية.

يرى طه عبد الرحمن، أنه صار من الواجب إعادة النظر في المفاهيم الفلسفية خاصة باعتبارها المدخل الطبيعي والرئيسي للمعرفة، وهذا تفاديا - كما يقول- لـ"قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله لحد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع

---

[1] المفكر المغربي طه عبد الرحمن من مواليد عام 1944بمدينة الجديدة، نشأ في بيت علم وفقه. التحق بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط، فتحصل منها على الإجازة في الفلسفة،وانخرط في سلك التدريس دون أن يقطع الصلة بالبحث العلمي منذ عام 1970.تمكن من متابعة دراساته العليا خارج المملكة المغربية حيث انتسب إلى جامعة السوربون وقدم أطروحته لنيل شهادة الماجستير في فلسفة اللغة عنوانها:langage et philosophie:essai sur les structures linguistiques de l ontologie(اللغة والفلسفة:رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود)، وكان ذلك عام 1972.ومن الجامعة نفسها، تحصل على دبلوم دكتوراه دولة في الفلسفةعام1985، في المنطق والمنهجية الأصولية برسالة عنوانها:Essai sur les logiques de raisonnements argumentatif et naturels(رسالة في منطقيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه). اشتغل الأستاذ طه بالتدريس . ولا يزال من الناحية الرسمية إلى غاية كتابة هذه السطور،لولا أن المرض ما يفتأ يمنعه عن ذلك أحيانا . فهو أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط. دافع بكل ما أوتي من جرأة على إدخال الدرس المنطقي واللغوي للجامعة المغربية.عمل الأستاذ طه عبد الرحمن،أستاذا زائرا في بعض الجامعات العربية، كجامعة قسنطينة بالجزائر وجامعة صفاقس بتونس، وجامعة آل البيت بعمان بالمملكة الأردنية، وصار خبيرا بالأكاديمية الملكية المغربية وعضوا بالجمعية الفلسفية العربية بعمان بالأردن وممثلا لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات والتي تتخذ من ألمانيا مقرا لها.عين عضوا بجمعية عالمية تعنى بالحجاج ومنطقه،اسمها الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية والتي مقرها مدينة أمستردام بهولندا.ومع مطلع هذه الألفية الثالثة، صار عضوا في المجلس الأعلى للدعوة الإسلامية الذي مقره طرابلس العاصمة الليبية،والاتحاد العالمي للعلماء المسلمين الذي يتواجد مقره بالمدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية. تمكن من نيل الكثير من الجوائز والتشجيعات والتكريمات داخل المغرب وخارجه، جراء ذيوع صيته من خلال مؤلفاته، فلقد حاز على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية عن كتابه"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"الذي صدرت أول طبعة منه عام1987.ونال التقدير نفسه عام 1995بعد مرور سنة على صدور كتابه"تجديد المنهج في تقويم التراث"،كما نال جائزة الدراسات الإسلامية من المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الاسيسيكو) للعام2000 بمناسبة صدور أولى طبعات كتابه"سؤال الأخلاق:مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية".

عمل الأستاذ طه عبد الرحمن أيضا مستشارا وعشوا في الهيئة التحكيمية للعديد من الدوريات والمجلات العربية المحلية والعالمية، كمجلة"الواضحة" التي تصدر بالمغرب،ومجلة"النبراس العربي" التي تصدر بالمملكة الأردنية ومجلة "التجديد "التي تصدر بكوالالامبور بماليزيا، ومجلة "الكلمة "التي مقر صدورها بيروت بلبنان...وعلى المستوي الويبوغرافي، تمكن الأستاذ طه عبد الرحمن من الوصول إلى قطاع عريض من جمهور القراء المهتمين بقضايا الفكر العربي والإسلامي وذلك عن طريق تداول الكثير من أفكاره عبر مواقع الكترونية كثيرة.مما حدا به إلى تأسيس موقع الكتروني رفقة بعض زملائه وطلابه اسماه"منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين"وكان ذلك عام 2000.أثرى طه عبد الرحمن المكتبة العربية بمؤلفات منها :في أصول الحوار وتجديد علم الكلام(1987) العمل الديني وتجديد العقل (1989)، تجديد المنهج في تقويم التراث (1994)،اللسان والميزان(1998)،فقه الفلسفة1-2(1995-1999)، سؤال الأخلاق (2000) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي(2002)،الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري(2005) روح الحداثة (2006) سؤال العمل(2012) روح الدين(ط2، 2012) الحوار أفقا للفكر(2013).

الفلسفي المختلف"[1]. وفي المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، نقف على مقدرة صاحبه على البناء والصياغة وفق ترابط منهجي دقيق، واتساق محكم لمختلف الإشكاليات التي كانت محور اهتمامه. إننا ندرك ذلك بكل وضوح عندما نجد ذلك التناسق المنهجي والترابط العضوي ناظما لمختلف أعماله.

إن مؤلفه "سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة)"الصادر عام 2000، المتبوع بمؤلفه الآخر "روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)" الصادر عام 2006، من الشواهد الحية على ذلك. فلقد عالج الأستاذ طه عبد الرحمن في هذين العملين إشكالية الحداثة معالجة نوعية، تعكس تجربة فكرية مميزة. حيث تعامل مع المفهوم المنقول "الحداثة" تعاملا مغايرا ومخالفا لمعناه المتداول في الفلسفة الغربية. لذلك فان الإشكالية التي تتمحور حولها مداخلتنا هي: كيف أعاد الأستاذ طه عبد الرحمن تأسيس مفهوم الحداثة على ضوء التفريق بين "روحها "و "واقعها"؟. وهل في هذه الإعادة إبداع أصيل أم تقليد لإبداع دخيل؟

1- لا حداثة مع وجود التقليد. ينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن من معارضة ذلك الرأي السائد عند الكثير من المفكرين والباحثين، القائل بأن الأخذ بقيم الماضي لا يؤدي إلى أي إبداع أو تجديد، ولا يزيد إلا من تكريس التقليد وترسيخه. معتقدا أن في التراث قيم منتجة، وفي الحاضر قيم لا تنتج، ومن الحكمة والتبصر أن نسعى الى العمل بالقيم المنتجة، وترك القيم العقيمة بغض النظر عن الأبعاد الزمنية. يندهش الأستاذ طه عبد الرحمن كثيرا إلى تعاظم واتساع آفة "التقليد" التي هيمنت على الفكر والسلوك في المجتمع العربي والإسلامي المعاصر، وباستشراء هذا التقليد، أصيبت عقول مفكرينا بتيه فكري مافتئ يحول بيننا وبين إبداع حداثة عربية وإسلامية أصيلة. لذلك يقرر أن تكون حملته على التقليد لاهوادة فيها، سواء كان هذا التقليد سلفيا أو حداثيا. بل يعتبره أشنع عند الحداثيين منه عند السلفيين. فهؤلاء الحداثيين يقلدون تراث غيرهم رغم اعتقادهم أن الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان.

إن الفئة المقلدة عند الأستاذ طه عبد الرحمن نوعان[2]:

أ- مقلدة المتقدمين: هم أولئك الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، حيث يعمدون إلى إسقاط المفاهيم المحلية التي يحتويها المجال التداولي الاسلامي أو المفاهيم "المأصولة" بتعبيره، على المفاهيم الوافدة من الخارج(الغرب الحالي)، أي المفاهيم" المنقولة" كما يدعوها. وهؤلاء المقلدين لا يجدون حرجا في إسقاط مفهوم الشورى مثلا، على مفهوم الديمقراطية، أو مفهوم الأمة على الدولة، وهكذا...ان غايتهم كما يبدو هي رد المنقول إلى المأصول، وهي عملية لا تعدو أن تكون إلا إيغالا في التقليد، بحيث تكون نتيجة تلك الجهود، هي سحق خصوصيات وروح المفاهيم المنقولة وإرغامها على التماثل والتماهي بالقوة مع المفاهيم المأصولة، في ذهول كبير عن المقاصد التي تحتويها هذه المفاهيم، وفي عدم من الوعي بمقتضيات المجال التداولي. ومن ثم تكون النتيجة الكبرى هي ترسيخ التقليد، والتوهم من ان ذلك هو "استراتيجية" في الإبداع والتجديد. وهذه الطائفة من المقلدة، وبالرغم من عيها بالوفاء للمحافظة على الأصول، إلا أنها تجهل - أو تتجاهل - قانون أساسي في الوجود، هو قانون الاختلاف، هو ما يترتب عليه إنكار ما في حضارات الآخرين من تجارب ونظريات وأنساق فكرية ومشاريع معرفية...، من الجدة والثراء والتنوع والاصالة والتميز...

ب – مقلدة المتأخرين: هم أولئك الذين يقلدون المتأخرين من الغربيين، حيث يعمدون إلى تبني استراتيجية مخالفة لمقلدة المتقدمين، فيعملون على إسقاط المفاهيم المنقولة على المأصولة، فيسقطون مفهوم العلمانية مثلا، على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح، وهكذا...معتقدين أن ما تم تحقيقه من إنجازات منهجية، ومكاسب معرفية في مجالات المعرفة والعلوم، لاسيما في حقل العلوم الإنسانية، يشفع لمصداقية ومشروعية العمل بهذه الاستراتيجية، وهم بهذا السلوك الفكري والمنهجي في رد المأصول إلى المنقول، ليسوا أقل خطرا عن سابقيهم من طائفة مقلدة المتقدمين، فيصيرون في اتجاه يفضي بهم الى محو خصوصية المأصول، وإنكار ما فيه من جدة وأصالة، محاولين تطويعه وإرغامه على مطابقة المنقول ومماثلته، بل والذوبان فيه، يقول طه عبد الرحمن: "ظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.". إن التقليد اذن، يقف حاجزا، يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي والاسلامي منذ زمن ابن رشد، فهذا الأخير "وضع أصول التقليد في الفلسفة، وبدا أبرز مشرع له،...أمد المحدثين بمشروعية هذا التقليد، وسهل عليهم طريق ممارسته"[3]. والمعاصرون من المتفلسفة العرب لم يزدادوا إلا شغفا بتقليد المقلدين، واقتفاء آثار خطواتهم، فلا نجد في أفكارهم أو أقوالهم معالم إبداع أو تجديد، فهم "يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين...كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة، من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه ،بل مع وجود الاعتزاز بفعله، وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"[4]. لقد بدا لطه عبد الرحمن أن تقليد الفلسفة المنقولة،

---

[1] – طه عبد الرحمن:سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت، ط3، 2006، ص30.

[2] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء–المغرب،لبنان- بيروت،ط1، 2006،ص ص11- 12

[3] – طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2003،ص115.

[4] – طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة2، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء–المغرب،لبنان- بيروت،ط3، 2008،ص12.

قد تمكن من نفوس وعقول المتفلسفة العرب المعاصرين، وبلغ مبلغا لم يعودوا قادرين معه على تصور نقيض لما يقلدون، أو ابتكار مثيل له[1]. فلا مطمع للمتفلسفة العرب من الخروج إلى التجديد، أو إلى تحصيل اليقين النافع - ومن ثم اجتثاث هذا المشهد السائد في الفكر العربي المعاصر- إلا بالوعي بأهمية بناء مقومات وتهيئة شروط الإبداع والتجديد، التي لا تكون إلا بالتحرر من قيود التقليد، والتحرر أيضا من جاذبية الحداثة الغربية. وهذا كله لا يتحقق في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن إلا بالالتزام بمقتضيات وقواعد المجال التداولي العربي الإسلامي، ومن ثم نتمكن من: "خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العرب بما ينيف عن ألف سنة، وتمكين المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري..."[2]. ومفهوم "المجال التداولي "مفهوم مركزي في التأويل الطهائي، إذ أن مشروعه في الابداع الفلسفي العربي يتأسس ويقوم عليه، بحيث أن ضوابطه التي هي عبارة عن المبادئ والقواعد العامة التي تضبط الثالوث اللغة والعقيدة والمعرفة، ضوابط يسلم ويعمل بها جميع المنتسبين الى ذلك المجال[3].كما وأن مفهوم "التقريب التداولي" ذو مكانة محورية في تحليلاته، باعتباره يمكن من تيسير مسالك تناول الشيء، وهي آلية اعتمدها طه عبد الرحمن كمسلك منهجي ونقدي في الاشتغال بعلوم من خارج المجال التداولي الأصلي، وتقريبها الى مقاصد ومعاني مجالات التداول الأصلي، إن من جهة الاستعمال أو من جهة الاستفادة، وسنرى ذلك مع مفهومنا المحوري في هذه الورقة، مفهوم الحداثة باعتباره مفهوما وافدا من خارج مجالنا التداولي. من الأقوال الشهيرة لطه عبد الرحمن "ألا أنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة، إلا ما لنا من القدرة على الابداع والمبادرة"[4].فكيف يتم التحرر من الحداثة المقلدة، وتحقيق الحداثة المبدعة؟ أي كيف السبيل الى الخروج من ضيق حداثة الزمن إلى سعة حداثة القيم؟ وبعبارة أكثر اختصارا ووضوحا: كيف نكون مبدعين للحداثة، لا ناقلين لها؟

2- روح الحداثة ومبادئ تطبيقها: لاشك أن التحديث الفكري والعملي في الواقع العربي يتأسس على تصور زمني للحداثة، أي يقوم على نقل أصم أجوف للحداثة في صورتها المألوفة والشائعة في بلاد الغرب، لاعتقاد راسخ هو أن التقدم يقتضي اللحاق بالركب الغربي. هذا الموقف الفكري هو أقصى ما استطاعه وعي مقلدة المتأخرين، ولم يتجاوزه قيد أنملة. وهو موقف شنيع في تصور طه عبد الرحمن، الذي انبرى إلى العمل على تقويضه: يعرض طه عبد الرحمن لتعاريف كثيرة للكتاب حول مفهوم الحداثة، فهناك من عرفها بأنها " النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل أنها "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"، بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنّها "قطع الصلة بالتراث" أو أنها "طلب الجديد" أو أنها "محو القدسية من العالم" أو أنها "العقلنة" أو أنها "الديموقراطية" أو أنها "حقوق الإنسان" أو "قطع الصلة بالدين" أو أنها "العلمانية،....أو أنها "مشروع غير مكتمل""[5]. لاحظ طه عبد الرحمن أن تعدد هذه التعريفات أوقعها في تهويل لهذا المفهوم، حتى تبدو الحداثة وكأنها "كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها، تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره"[6]. إن هذه التعريفات وغيرها جعلت التقليد يترسخ أكثر، بحيث دخل الفكر المقلد في فتنة مفهومية يصعب الخروج منها، انها ذلك التيه الفكري -كما ألمعنا سابقا- فالمجتمعات الأخرى تصنع المفاهيم، من قبيل الحداثة والعقلانية والعولمة وما بعد الحداثة، الخ... مفاهيم لا يقوى المتلقي العربي والمسلم على استيعابها أو مضاهاتها، لذلك يقرر طه عبد الرحمن أن" المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه، فلا مطمع من أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه."[7]. وبما الحداثة مفهوم ليس من إبداعنا، فينبغي أن نعيد إبداعه كما لو أنه إبداعا من عندنا، وهذا هو الإبداع المطلوب، فإن لم نكن قادرين على إبداع المفاهيم، فليجب أن نكون قادرين على إعادة إنتاجها، وتلك هي مؤشرات الأمة القادرة على النهوض والبقاء والاستمرارية الفاعلة والمؤثرة. يعتقد الأستاذ طه عبد الرحمن أن هناك فرقا بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء. والمقصود بروح الأشياء هو جملة المبادئ والقيم التي يكون ذلك الواقع تجسيدا وتطبيقا لها، فالحداثة لها واقعها ولها روحها[8]. أي أن الأمر الجدي والجوهري هو الذي يقصد البحث عن الحداثة كقيم، لا عن الحداثة كواقع. إن هذا التفريق بين واقع الحداثة وروحها هو الأرضية الصلبة التي سيشيد عليها طه عبد الرحمن تصوراته وتأويلاته للحداثة، فلقد بات في خلد الرجل أن جميع الأمم الحضارية تتساوى في الانتساب إلى روح الحداثة إذا ما تم الأخذ بالمبادئ والأسس التي تقوم عليها وتتقوم بها. ومن ثم فالقضية

1- يستشعر الأستاذ طه هذه الحرقة أيضا عندما يجد أن المتفلسف العربي قد يبقى أصما أبكما ،لا يسمع ما يقوله غيره ولا يستطيع التواصل معه،كما هو حال المتفلسف المغربي مثلا، فهو"لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب، إنما يعول فيها تعويلا على الكتابات والفهوم الفرنسية لهذه المذاهب،لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية.)"انظر: طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ط2006،2،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء /بيروت،ص139-140.

2- طه عبد الرحمن: المصدر نفسه،ص16.

3- لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم ،أنظر: طه عبد الرحمن في "تجديد المنهج في تقويم التراث"الباب الثالث،لاسيما الفصلين الأول والثاني منه بدءا من الصفحة237الى297. (منشورات المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-المغرب،لبنان- بيروت،ط2،د ت).

4- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص29.

5- طه عبد الرحمن:روح الحداثة،ص23.

6- المصدر نفسه،ص24.

7- المصدر نفسه،ص11.

8- المصدر نفسه،ص23.

الجديرة بالبحث والمعالجة هي تلك التي تسعى إلى الخروج من واقع الحداثة الغربية بتطبيقاتها المعروفة والمشهودة إلى روح الحداثة بقيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة. فما هي هذه المبادئ؟لاشك ان الحداثة الغربية ومناصريها من المقلدة، تزعم أنها هي الحداثة الكلية الكونية، على أساس وحدة العقل والتاريخ. لا يتفق طه عبد الرحمن مع هذا الطرح ويراه مخالفا لمقتضيات الفطرة الإنسانية، التي تتأسس على القيم الدينية والأخلاقية وترتكز على الشعور الايماني.وهذا "التشييء" للحداثة مرده الى الخلط بين روح الحداثة وواقع الحداثة. يحدد طه عبد الرحمن روح الحداثة الإسلامية في مبادئ[1] ثلاثة هي: **أ- مبدأ الرشد:** ومضمونه اختصارا، الالتزام بقاعدة سلوكية ومعرفية، يمكن صياغتها في العبارة التالية: "لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك". إنّ العمل وفق هذا المبدأ يخرج صاحبه من حالة القصور والإتباع الى حالة النضوج والرشد. وهو مبدأ ضروري وأساسي ويتفق مع التصور الإسلامي للحداثة. ومن دونه، لا يزداد التقليد إلا تعاظما. فما نراه اليوم هو أن "مقلدة المتأخرين" لم يتمكنوا من تحقيق مبدأ الرشد، والقول بان الحداثة الإسلامية تتحقق بهم، هو قول دونه ولوج الجمل في سم الخياط. والقصور[2]. كما يفهمه طه عبد الرحمن هو "اختيار التبعية للغير"، وهذه التبعية أشكال ثلاثة هي: اتباعية استنساخية وآلية[3]. ويبنى مبدأ الرشد على ركنين أساسين هما: الاستقلال والإبداع. **فالاستقلال** هو بلوغ مستوى يمكن من الوصاية على الذات والفكر والعمل بحيث يستطيع الإنسان الراشد تحقيق ذاتيته في التأمل والنظر والتفكير والفعل، ومن ثم يكون هو منطلق الحركة. **وأما الإبداع**، فيعكس قدرة هذا الإنسان على السعي الى "أن يبدع أفكاره، وأقواله، وأفعاله، وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة"[4]. إجرائيا، يمكن أن تتحقق الحداثة الإسلامية وفق هذا المبدأ، على مستويات مختلفة، وذلك بمقتضى الجمع بين "التنوير الذي هو توعية تخرج المدعو(المدعو إلى العودة إلى الدين الإسلامي) من الجهل السابق الى المعرفة النافعة، وبين مقتضى التحرير الذي هو تعبئة عملية تخرجه من قيود المخلوق القديمة الى أفعال الخالق الواسعة"[5].ومن بين هذه المستويات، نأخذ مستوى واحدا كنموذج، هو مستوى الترجمة المبدعة و"تأثيل" القول الفلسفي: لنلاحظ ابتداء، أن المتفلسف العربي يتحرك فكريا في ساحة المنقول، ولما كان المنقول وليد الترجمة بالفطرة والطبيعة، فان الفلسفة العربية الإسلامية تكون تابعة لها. ولا فلسفة عرفناها أو نعرفها، دون الترجمة. والترجمة التي يمارسها الكثير من المثقفين، ولاسيما أولئك الذين يحسبون على الفلسفة وقضاياها، أي أولئك الذين "يكابدون "رمضاء الهم الفلسفي في هذه الأمة، هي ليست من الترجمة في شيء من منظور الأستاذ طه، إنها ترجمة بكماء وعمياء، وهذا سر انعدام الإبداع الفلسفي العربي، فالفلسفة العربية - رغم وجود الترجمة - هي أقرب إلى الموت منها إلى الحياة، لأنّ "حياة الفلسفة تقاس بوجدان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار. ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال أو ذاك"[6]. لذلك، بقيت الحضارة العربية الإسلامية – ولا تزال رغم بعض الجهود المتواضعة جدا في مجال الترجمة منذ تلك لحظة ابن رشد وهو يشرح المنقول الأرسطي كما يرى طه عبد الرحمن – سجينة أفكار الآخر القديم(اليونان) أو الحديث والمعاصر (الغرب الحالي). ولا تزال عاجزة عن رفع تلك الوصاية التي يمارسها عليها. والمخرج من هذا الوضع، لا يتم إلا بالعمل على تجديد ممارسة فعل الترجمة، ترجمة حداثية مبدعة. ولقد فصل طه عبد الرحمن الحديث في الأنواع الثلاثة للترجمة التي اقترحها(التحصيلية، التوصيلية، التأصيلية). ليؤكد على أهمية النوع الثالث، على اعتبار أنها ترجمة استكشافية فيها تتجلى معالم الإبداع في المفاهيم، والابتكار في التصورات، بعيدا عن الإتباع والتقليد. إن تفاصيل وآليات نجاعة ونفع هذه الترجمة، عرض لها الأستاذ طه عبد الرحمن في الفصل الثالث من "روح الحداثة" والذي عنوانه "الترجمة الحداثية والاستقلال المسؤول"[7]. وعلى هذا الأساس، فان الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، والانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع، يسمح بإبداع حداثة عربية إسلامية من الداخل، لا

---

[1] – لم يعرض طه عبد الرحمن الى مبادئ الحداثة المألوفة،أي الحداثة الغربية مبادئ من قبيل (العقلانية، الذاتية، الحرية،...) وذلك لاعتباره أن هذه المبادئ متضمن ومتفرع عما اقترحه في مبادئه الخاصة،إذ يقول عن مبدأ العقلانية مثلا: "تندرج العقلانية ضمن مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببا فيه، لذلك جاز أن نستغني عنها كمبدأ مستقل بنفسه..."، انظر : روح الحداثة،ص 25.

[2] – يستلهم طه عبد الرحمن الإجابة الكانطية عن السؤال الكانطي : ما الأنوار؟ ويعدها نموذجا في اعتماد الإنسان على استخدام فكره والإشراف عليه ومسؤوليته عنه،تلك الإجابة معروفة ومشهورة في كل الكتابات التي تتناول قضايا الحداثة والحرية والعقلانية الخ،يقول كانط:"ماذا تعني الأنوار؟انها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه..."

[3] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة،مصدر سابق، ص25.

[4] – طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص26.

[5] – طه عبد الرحمن:سؤال الأخلاق،مصدر سابق،ص173.

[6] – طه عبد الرحمن :حوارات من اجل المستقبل،مصدر سابق، ص95.

[7] – راجع أيضا: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة1(الفلسفة والترجمة).المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت ،ط1، 1995. وتأمل في محاولته الترجمية لكوجيتو ديكارت في الباب الرابع بفصوله الثلاثة (بدءا من ص 409 الى غاية ص499).

إنزالها من الخارج[1]. ومن دون سلوك هذا الدروب، أي من دون مراعاة مقتضيات الإبداع على مستوى القول الفلسفي ومراعاة مقتضيات التراث الأصيل، فان روح الحداثة الفلسفية تظل ميتة ولن" تكون صبغتها الواقعية ثابتة"[2].

ب- مبدأ النقد: انه يعني اختصارا، تملك ناصية الفكر النقدي، ويمكنا التعبير عنه في صيغة قاعدة سلوكية نقدية ومعرفية، كالآتي: "لا تتلق ما يصل إليك على أنه مسلمات وحقائق ملزمة". ولقد كان القدامى من المسلمين ينعتون هذا الأسلوب في النقد بـ"الاعتراض" أي أن المتلقي يعترض على ما يعرض عليه، وما يصل إليه، حتى تقوم الأدلة والشواهد عليه والتي يأتي بها الناقل – المدعي - ويعرضها أمام نظره. ومن البين أن هذا المبدأ يقوم ويتأسس على المطالبة بالتدليل كي يتحقق التسليم به. ولذلك فهو ضروري وأساسي، لأنه يعكس مدى قدرة العقل كفاعلية متجددة على التلقي المفيد وذلك بإعمال النظر التمحيص، وإصدار الأحكام نفيا أو إثباتا. يقتضي هذا المبدأ عند طه عبد الرحمن أن: "الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد"[3]. وهو ينبني على ركنين أساسين هما: التعقيل والتفصيل. **فالتعقيل أو العقلنة**، هو الاستناد الى مبادئ العقلانية(التنبؤ، التجريب، الحساب، التقنين والتطبيق). أي أن الظواهر العلمية، والسلوكات البشرية، ومختلف المؤسسات الاجتماعية، ينبغي أن تكون خاضعة لهذه المبادئ، التي بفضلها "تمكن من أن نحقق على التدريج أشكالا مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات"[4]. **وأما التفصيل أو التفريق،** فهو تحويل العناصر المتشابهة في الشيء إلى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، ففي مجال الثقافة مثلا، يكون التفصيل في القيم النظرية، والقيم العلمية، والقيم الرمزية. وفي ميدان المعرفة، يظهر التفريق بين العلم والفن والسياسة والأخلاق. وفي الحقل الاجتماعي، يتجلى التفريق في تباين وظائف وأدوار الأفراد والجماعات الفاعلة..."[5]. والانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، لا يكون إلا من خلال تقويض ودحض لبعض المسلمات الغربية من مثل "أن يعقِل العقل كل شيء"، فالعقل لا يمكن ان يدرك ذاته بذاته ،ويتعذر عليه إدراك الكل، لأنه جزء من كل، وعقل العقل يحتاج إلى عقل أقوى منه. وما دام العقل جزء من كل فمن غير المعقول أن يحيط الجزء بالكل. وكذلك مسلمة "أن الإنسان يسود الطبيعة" فهي باطلة من الأساس، فسيد الشيء هو مالكه والإنسان لم يخلق الطبيعة ولا هي مخلوقة بأمر – أو اقتراح أو طلب منه - بل سخرت له، يقول طه عبد الرحمن: "الطبيعة أم الإنسان وليست أَمَةً له فقد خرج من رَحِمِها كما خرج من رَحِم أُمِّه التي ولدته والوالدة لا تكون أَمَةً لولدها"[6]. فالعقل في التصور الإسلامي للحداثة يواد الطبيعة ويراحمها ولا يصارعها ويغالبها، والتعقيل المبدع يتميز بأنه يكون موسعا وليس مضيقا، وكذلك متنوعا وليس أحاديا، ولذلك فإن التعقيل الإسلامي هو ميثاق كوني شامل" يشمل العوالم كلها، المرئي منها وغير المرئي"[7]. و يرفض طه عبد الرحمن أن يكون معيار التحديث، هو اعتماد التفصيل المطلق، كفصل السياسة عن الدين، أو فصل الحداثة عن التراث، أو فصل العقل عن الدين، الخ....ولذلك فالانتقال من التفصيل المقلد إلى نظيره المبدع يقتضي الإقرار بان الحداثة قد وقعت في هذا التقطيع. فالفصل بين الحداثة والدين لا ينبغي ان يكون مطلقا، ذلك أن في الأفكار والتصورات الحداثية الكثير من المضامين والأساليب التي لا تتعارض مع الدين، فالدين لا يتعارض مع العقل، ولا يعارض نموه وتطوره. وهكذا فالوعي بالحداثة، شرط أساسي في الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، وكذلك في الانتقال من التفصيل المقلد الى التفصيل المبدع، لأن "الحداثة لا تنال إلا بالإبداع، بمعنى أنه على الحداثي(....) أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله لها"[8]. وإذا كانت الحداثة الغربية على مستوى تطبيق هذا المبدأ تتأسس على التعقيل الأداتي، وعلى التفصيل المطلق، فان التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، يقوم على التعقيل الموسع، وعلى التفصيل الوظيفي الموجه. ولقد قدم طه عبد الرحمن نماذج حية استقاها من الواقع المعاصر، كنظام العولمة (بالنسبة للتعقيل)، ونظام الأسرة في الغرب(بالنسبة للتفصيل)، حيث انتهى إلى القول بأن "التعقيل الإسلامي يدفع المضار الناتجة عن التعقيل العولمي(...)وأن التفصيل الإسلامي يدفع المضار التي تنتج عن ممارسة التفصيل داخل الأسرة الغربية"[9].

ج- مبدأ الشمول: ويعني أن من صفات الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات كلها، وفي المجالات كلها، أي أنه لا يمكن حصر الحداثة في مجال مخصوص، لأنّ "الأصل في الحداثة، الإخراج من حال الخصوص الى حال الشمول"[10]. والخصوص على نوعين:

- خصوص المجال: حيث يكون وجود الأفراد في دائرة جغرافية محددة.
- خصوص المجتمع: حيث ان أولئك الأفراد يتصفون بصفات حضارية وثقافية معينة.

---

1 – محمد الشيخ: جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص210.

2 – طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت ،ط2،2006، ص149.

3 – طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص26.

4 – المصدر نفسه، ص27.

5 – طه عبد الرحمن: روح الحداثة ،مصدر سابق، ص27-28.

6 – طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص45.

7 – المصدر نفسه، ص46.

8 – المصدر نفسه، ص34.

9 – المصدر نفسه، ص98.

10 – المصدر نفسه، ص28.

والشمول الحداثي لا يتحقق إلا بتجاوز الخصوصية في هذين المجالين، أي الخروج من مضايق الخصوصية الجغرافية والثقافية الحضارية الى فضاء الكونية والعالمية. ومبدأ الشمول يحتوي هو الآخر على ركنين مهمين هما: التوسع والتعميم.

فالتوسع، يعني أن أفعال الحداثة تطال كافة المجالات الحياتية، وجميع مستويات السلوك، إن الفعل الحداثي ينبغي أن ينفذ ويؤثر في ميادين العلم والدين والفكر والسياسة والأخلاق والاقتصاد، الخ...كما يوسع النقد، بحيث لا يفلت شيء من قبضة النظر العقلي. يقول طه عبد الرحمن:"...الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة، تجعلها لا تفرق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي"[1].

وأما التعميم، فيشير إلى ان أفعال الحداثة تتعدى الحدود الجغرافية والتاريخية والحضارية، فمنتجاتها وقيمها، ترتحل الى كافة المجتمعات، لتبدأ عملية محو الخصوصيات والفروق بالتدريج وهذه هي العولمة، بحيث تتغير دلالات بعض المفردات من مثل الإنسان والمكان، ويتقلص الزمن، وتتزايد وسائط الاتصال الخ... والانتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع يقتضي دحض بعض المسلمات من قبيل أن الحداثة قدر محتوم، وهو موقف استسلامي انهزامي يجب رفضه، يقول طه عبد الرحمن: "إنّ الحداثة كما شاء لها الغرب أن تكون، لم تفرض عليه من خارج بطبيعة الأشياء، ولا من فوق بإرادة الإله، وإنما وضع قواعد بنائها بمحض إرادته وأنشأ مؤسساتها من عنده"[2]، وكذلك مسلمة أن الحداثة تورث القوة الشاملة، فهي مردودة، لأن القوة لاينبغي فهمها في إطارها الضيق، فالحداثة الغربية بإنجازاتها الضخمة، حققت القوة المادية ليس إلا، ولم تؤدي بهم إلا الى مزيد من الغطرسة والاستبداد والعنف، بدل العقل والحوار والديمقراطية. وبهذا تكون هذه الحداثة "قد ورثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة"[3].

ويغدو واضحا أن من مسلمات التوسع المبدع في التطبيق الإسلامي للحداثة هو أن الإنسان أقوى من الحداثة، وهو يملك "القدرة على أن يبدع حداثة ثانية - أي واقعا حداثيا – أفضل منها"[4]. كما أن الواقع الحداثي ينبغي أن يستوعب روح الإنسان مثلما يستوعب بدنه. وفي هذا توسع مبدع في روح الحداثة بلا أدنى شك. وأما الانتقال من التعميم المقلد الى التعميم المبدع يقتضي هو أيضا العمل على درء بعض الآفات، من مثل ان قيم الحداثة قيم كونية، ولقد فات أنصار الحداثة الغربية أن هناك فرقا بين روح الحداثة وواقعها، ولذلك كان التطبيق الغربي للحداثة" تطبيق محلي تولى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها، فهو اذن عبارة عن المحلي الذي رفع الى رتبة الكوني عنوة".

وإجمالا، فان من مسلمات التعميم المبدع هو التأكيد على أن الحداثة ليست كونية بقدر ما هي حداثة مبدعة، فالإنسان المسلم يتوسل بعقلانية الآيات وليس بعقلانية الآلات، ولذلك فان التطبيق الحداثي الإسلامي يصير" تعميا وجوديا يشمل الكائنات كلها"[5]. بخصوص ركن التوسع، درس طه عبد الرحمن مفهوم المواطنة في التطبيق الحداثي الغربي الذي يرتكز على النظرتين الليبرالية والجماعانية، ليجد أنه ضيق وقاصر، فالتصور الليبرالي يوقع المواطنة في انفصال مثلث: انفصال عن الذات وانفصال عن الواقع وانفصال عن الآخر، ويؤدي التصور الجماعاني يوقعها في انغلاق مثلث: انغلاق في الجماعة ،وانغلاق في الخصوصية ،وانغلاق في العادات، ولذلك فالمواطنة الحقة والصالحة "لا تكون إلا مواطنة متصلة ومفتوحة ،أي عبارة عن مؤاخاة"[6].فالمواطنة ليست تعبيرا عن حقوق وواجبات، وقوانين وحريات الخ....كما هو الحال في التصور الغربي، انها أيضا قيم خلقية عالية وإرادة روحية، من خلالها تتجلى الطبيعة البشرية الحقة. وفيما يتعلق بركن التعميم، يلاحظ طه عبد الرحمن أن التطبيق الغربي لروح الحداثة يقوم على مبدأ التعميم البشري الذي لا يخرج عن دائرة الآدميين وفقط، والتضامن تكون دائرته محصورة في العلاقات بين أفراد النوع الإنساني، في مقابل التصور الحداثي الاسلامي الذي يجعل مبدأ التعميم الوجودي يطال كل الكائنات، بحيث تكون العلاقات تتأسس على مبدأ التراحم، يقول طه عبد الرحمن: "التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة". فرغم أن التطبيقين الغربي والإسلامي على مستوى هذا الركن، يتعاملان بإطلاق كوني، بمعنى أن كل منهما يتعامل مع العالم بكليته، إلا أنهما لا يتفقان على مدى هذا الإطلاق، فإذا كان هذا الإطلاق في التطبيق الحداثي الغربي " يتعلق بكل الأشخاص والمجتمعات والأمم، فان التطبيق الحداثي الاسلامي، يرتقي بهذا الإطلاق درجة، فيجعله متعلقا، لا بالبشر وحدهم، وإنما بكل الموجودات التي يضمها العالم، عاقلة كانت أو غير عاقلة"[7]. بناء على هذا التحليل، نخلص الى النتيجة التالية: أن روح الحداثة الإسلامية لها خصائصها: فهي روح **راشدة وناقدة وشاملة**. إن التمييز بين روح الحداثة وواقعها، تترتب عليه نتائج منها:

- أن الحداثة ليست تطبيقا واحدا، فهي روح لا تتجلى في مظهر واحد، ولما كانت هذه الروح جملة من المبادئ وليست مبدأ واحدا، فالمبدأ كما يضيف طه عبد الرحمن "لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمثابة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة."[8].

---

[1]- المصدر نفسه، ص29.

[2]- المصدر نفسه، ص56.

[3]- المصدر نفسه، ص57.

[4]- المصدر نفسه، ص56.

[5]- المصدر نفسه، ص67.

[6]- المصدر نفسه، ص234.

[7]- المصدر نفسه، ص275.

[8]- المصدر نفسه، ص30.

- عدم التناسب والتوافق بين روح الحداثة وواقعها، فواقع الحداثة الغربية ليس إلا وجها من وجوه التطبيقات الممكنة - واللامحدودة كما عبرنا- لهذه الروح، ولما كان لكل مجتمع خصوصياته فانه يمكن القول أن لكل مجتمع حداثته الخاصة، أي أن الواقع الحداثي واقع خاص. ويلاحظ طه عبد الرحمن أن واقع هذا التعدد موجود، فالحداثة الغربية هي في حقيقة أمرها حداثات متعددة، فهناك حداثة ألمانية، وحداثة فرنسية، وثالثة انجليزية، الخ...
وهكذا فروح الحداثة ليست ملكا لمجتمع متحضر مخصوص، أو تطبيقا فريدا في عصر معين، فالجميع يتساوى في الانتساب إلى روح الحداثة، ولذلك لا يستبعد - في منظور - طه عبد الرحمن أن تكون روح الحداثة قد تحققت في الماضي عند أمم غابرة. إن روح الحداثة ممكنة التطبيق في مجالات تداولية متباينة تمام التباين، وهي القاعدة التي أرسى عليها طه عبد الرحمن إيمانه بضرورة السعي في إنجاز حداثة إسلامية متميزة، مصدر أصالتها هو خصوصيات المجال التداولي الإسلامي. إن قيام حداثة إسلامية، أو بالأحرى، تحقيق تطبيق إسلامي لروح الحداثة، يقتضي تهيئة شروط موضوعية عامة منها:

- العمل على اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، حيث كان من نتائج ذلك التطبيق المنحرف أن أدى في أحوال كثيرة إلى" نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها، أو يراهنون عليها."[1].

- أن الحداثة لا تكون إلا تطبيقا محليا داخليا، وليس تطبيقا خارجيا، فلا وجود لحداثتين داخلية وخارجية، والادعاء بأن ماهو خارج الحداثة الغربية يمكن وصفه بالحداثة الخارجية لا يقوم على أي أساس، إذا ما وضعنا في اعتبارنا ان الحداثة ليست سوى تطبيق مباشر لمبادئها، فلا حداثة إلا من الداخل والقول بحداثة"برانية "انما هو: "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي الى رتبة الروح، منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة"[2].

- أن الحداثة لا تكون إلا إبداعا، ابداع فيه جلال وجمال، لأن عملية الابداع في صميمها هي عملية جمالية، انها تعني رمز نشأة الجديد وميلاد الممتع ،فالحداثة الحقة هي تلك التي يتمكن أصحابها من روح العصر، أي هي المسايرة المبدعة للعصر ولمقتضياته، ومن ثم فالحداثة واجب عيني[3].

3- الحداثة مشروع أخلاقي: إن واقع الحداثة الغربية ،بهذه التطبيقات، قد أدى بالإنسان الى الوقوع في آفات أخلاقية لا يمكن حصرها، وليس هناك من مخرج سوى التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، على أساس المبادئ التي تم عرضها، وكذلك وفق ضوابط وغايات أخلاقية، ستعطيها بلا أدنى شك، الصفة العالمية، وتعيد للحداثة روحها الأصلية، ففي نظر طه عبد الرحمن، إنّه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فان النقد الأخلاقي للحداثة يقصد الحداثة الغربية، لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. ان الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية، يقول طه عبد الرحمن: "القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي "[4].

والأفعال التي يأتيها الإنسان كلها ذات دلالة وقصد، منها ما قد يحط منه، ومنها ما يرفعه ويزيده سموا وتطلعا الى كمال أحسن. إنّ للأفعال اذن لباسا قيميا إذا تجردت منه تصير أفعالا آلية. إن الأفعال التي يظن انها فاقدة لأساسها القيمي هي أفعال عقلية لكنها: "لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان ،وعلى الرغم مما حققته تاليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدم مادي، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكا، مقارنة بأفعاله التواقة الى الكمال "[5].ولذلك يعيب الأستاذ طه عبد الرحمن على دعاة الإصلاح المسلمين انسياقهم وراء ذلك الوهم، حيث اعتقدوا أن قوة وعزة الأمة في التشييد والبناء والإكثار مما هو مادي، بيد ان الأمة كما يقول: "أحوج الى البدء بتجديد الإنسان منها في تشييد العمران"[6].

يبدو واضحا، أن الحداثة الإسلامية في الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن، هي في جوهرها حداثة أخلاقية، على نقيض الحداثة الغربية التي تصدر في رؤيتها عن الفصل الجلي بين العلم والأخلاق، وإبعاد اللاعقل(الغيبيات) عن العقل. ولعل ما يقوم به الحداثيون ومن يقلدهم من العرب والمسلمين من وضع لحدود فاصلة مطلقة بين الأخلاق، والدين، والسياسة، ما يؤكد على هذا التوجه الجاف، الخال من القيم الروحية، رغم أن بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال ديكارت، اسبينوزا، وكانط وغيرهم، شيدوا تصوراتهم ونظرياتهم الأخلاقية على النصوص الدينية التي توارثوها. ان الحداثة التي لا أخلاق فيها تكون ضيقة ورؤيتها قاصرة، ولا تستطيع أن" تزودنا بأسباب العقل الكامل"[7]. وهذا التحديد للعقل يجعلنا نعود الى الفهم الخاص للعقل ولحدوده عند طه عبد الرحمن، وهي مسألة على غاية كبرى من الأهمية، ذلك أن العقل الكامل - هاهنا - ليس هو ذلك العقل الذي يخضع الدين والاخلاق لسلطته كما هو الحال عند كانط، بل الأمر عند طه عبد الرحمن على نحو مخالف تماما ،أي أن العقل الكامل هو الذي يكون مؤيدا بسلطة الدين، يقول طه عبد الرحمن: "إذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات، والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات، ولا سبيل الى معرفة الذات

---

[1]– المصدر نفسه، ص32.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– طه عبد الرحمن لبرنامج تلفزيوني يدعى"مسارات" لقناة الجزيرة الفضائية القطرية،تم بثه في جوان 2006.

[4]– طه عبد الرحمن:روح الحداثة،مصدر سابق،ص15.

[5]– طه عبد الرحمن: سؤال العمل(بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء– بيروت، ط1، 2012، ص83.

[6]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص99.

بطريق النظر لأنه لا يوصل إلا الى الصفات، ولا بطريق العمل لأنه لا يوصل الى الأفعال، وإنما بلوغ ذلك يتم بطريق يجمع بين النظر والعمل والتجربة"[1]. فالعقل المؤيد هو العقل الذي يستطيع تحصيل اليقين في نفع مقاصده، بوسائل ناجعة[2]. ولتحقيق هذا التكافؤ والتكامل بين النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، وجب الجمع بين القول والفعل، والربط بين المعرفة العلمية والمعرفة الغيبية، وسلامة الزيادة في العمل، ودوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه. يقول طه عبد الرحمن: "ينبغي التسليم بوجود عقل أكثر توسعا من العقل المجرد، وميزة هذا العقل الموسع ذي الأصل الديني انه يجمع بين الحقائق الوجودية التي يتوصل إليها العقل المجرد وحقائق إيمانية يضيق عنها هذا العقل، وهي التي ينبغي ان تتأسس عليها حقائقه، حتى تكتسب معناها ويستوي مبناها"[3]. ولذلك فإن الأمة الإسلامية ستبلغ الحداثة الحقيقية متى كانت على درجة متصاعدة من المجاهدة والارتقاء العام في التخلق مع الله والذات والغير وجميع الموجودات والمخلوقات. إن العقلانية المجردة لا ترقى الى مستوى العقلانية المؤيدة حيث يسود التكامل بين مقتضيات الجسم، ومتطلبات الروح. ولعل هذه الخاصية التكاملية هي جوهر التجربة الصوفية الذوقية، حيث يكون الجمع بين التخلق والتفقه، بين المجاهدة والجهاد. وهكذا فالحداثة التي ترتكز على العقلانية المؤيدة، هي الحداثة التي تبنى على القيم والمبادئ والعبادة، ولذلك لا يرى طه عبد الرحمن تعارضا بين التعقل الخصب وبين التجربة الحية، بل ان هذه الأخيرة تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها[4]. وعلى هذا الاعتبار فإن مبادئ روح الحداثة (النقد والرشد والشمول)لا تتعارض مع الخصائص العمل الأخلاقي الصوفي، إذا علمنا ان مصدر العلم في التصور التداولي الإسلامي، ليس هو العقل البشري. إن العلم في تصور طه عبد الرحمن "لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد الوحي، وان العقل فيه لا ينفع إلا من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي "[5].

وهكذا فصاحب العقل المتصل اتصالا تاما ومثاليا بالعمل الشرعي من جهتيه: جهة المقاصد وجهة الوسائل " تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات.... يحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها لا في تحقيق هذه المقاصد، لأن هذه المقاصد والأعمال هي عين المقاصد والأعمال التي تقررت في الشرع"[6].ان الإنسان بتوفيقه في سلوك هذا النهج سيصير:" يرى نسبة الأفعال الى الآمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها الى نفسه، وإلا لم ير نسبتها الى الآمر الأعلى وحده، كما انه يشهد الخالق في خلقه قبل ان يشهد المخلوق في نفسه، وإلا لم يشهد إلا الخالق وحده، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار وبالظاهر على المظاهر "[7].

إن القول بأن الحداثة روحها أخلاقي عند طه عبد الرحمن، يعني أن الصوفي عندما يعظم الشرع فانه في حقيقة الأمر يسعى أيضا الى تعظيم المعارف النقلية والذوقية، تحقيقا للمقصد الأسنى وهو معرفة الله، ولذلك يصر طه عبد الرحمن على المرافعة من أن الإصلاح الروحي والأخلاقي القائم عل نبذ العنف أو التغيير الثوري يترجم الاتصاف بأوصاف العقلانية المؤيدة، ومن ثم تكون الحداثة المؤيدة أكمل وأيقن، وتبعث في الأمة روح التجديد.

4- وقفة ختامية:

كان هذا عرضا سريعا لنظرية الحداثة عند طه عبد الرحمن بالقدر الذي سمحت به حدود هذه الورقة. وإذا كان يصعب الاحاطة بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذي يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعنى أن هذا المشروع يمكن الإضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير. وقد يبدو ان نظريته قد تحتوي على بعض اليوتوبيا أو المثالية، إذ أنه يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، وإن كان هذا البعد اليوتوبي لم يحصر المشروع في دائرة المستحيل أو عدم قابليتة للتحقيق.

لاشك أننا أمام صاحب دعوة صريحة الى نقد العقلانية الحداثية الغربية، طلبا لإنقاذ الإنسانية من مفاسد الحضارة الغربية. لقد أراد طه عبد الرحمن رسم "معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة تنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مآزق الحداثة مرتبة أعلى"[8].

ولقد لاقى صاحب مشروع الابداع الفلسفي وصاحب "التقريب التداولي "بعضا من العناء، فوصف جهده الفكري بأوصاف مختلفة، فنعت مثلا، بالصوت النشاز أو المفكر المتفيقه الخ...وهي أحكام جزافية تصدر عن خلفيات ومنطلقات إيديولوجية واختيارات نظرية ومنهجية. وحتى ان كان هذا

1- طه عبد الرحمن:العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2000، ص129.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 72

3- طه عبد الرحمن:سؤال العمل، ص110.

4- طه عبد الرحمن:العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص11.

5- طه عبد الرحمن:سؤال الأخلاق،مصدر سابق،ص 149.

6- طه عبد الرحمن: سؤال العمل،مصدر سابق، ص94.

7- المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

8- خالد حاجي: من مضايق الحداثة الى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005، ص 175.

الاختلاف الإيديولوجي والنظري والمنهجي مألوفا ومقبولا في مجال العلم والمعرفة، لكن القدح والأوصاف المعيبة لا تعكس سوى قصور في الطرح وعجز عن المواجهة. كما أن سوء فهم تصوراته في كثير القضايا الفلسفية والترجمية، لم يخلق إلا مزيدا من الفشل في اللقاء بينه وبين معارضيه[1].

نعود إلى موضوعة روح الحداثة، لنعيد التأكيد على أنها في جوهرها مقولة غربية ،أي أنها مفهوم منقول، فالتمييز بين الحداثة وروحها هي فكرة تنسب الى الفيلسوف المعاصر صاحب الفكرة الشهيرة "الحداثة مشروع غير مكتمل" الألماني يورغن هابرماس(1929- الآن) والذي لايزال بدوره يواصل العطاء المعرفي، حيث تفرد بفكرة قيم الحداثة والتحديث في كتابه "القول الفلسفي للحداثة"(ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية،دمشق،1995)، فلقد بدا لهابرماس أن قيم وتراث فلسفة الأنوار أنه يتعرض لمساءلات ومراجعات تفكيكية وبنيوية اركيولوجية ذات صبغة تدميري، من قبل فوكو دولوز، وبلا نشو وغيرهم.... ومع ذلك فإن إعادة إنتاجها في الوسط التداولي العربي الإسلامي وفق الإخراج الطهائي لها، ينم عن قدرة على التعامل الواعي مع الوافد من المفاهيم. كما أن التقسيم والتشقيق الكثيف وهو أسلوب يعتمده طه عبد الرحمن، رغم أنه يعكس تلك القدرة المنطقية واللغوية والمعرفية التي يتمتع بها صاحبها، حيث أنه يمكن وصفه بأنه رسام حدود في جغرافيا الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إلا أن تقسيم المقسم وتجزئ المجزأ قد يجعل عملية متابعة تحليلاته بدقة، مهمة على غاية من الصعوبة.

وأخيرا نقول مع الباحث المغربي خالد حاجي: "مشروع طه عبد الرحمن النقدي، وإن بلغ درجة عالية من البيان والتماسك، يظل في اعتقادنا بحاجة الى شرح وتقديم، فطه عبد الرحمن إذ يدعو إلى نقد العقلانية، قد يصنف عند دعاة العقلانية في قائمة اللاعقلانيين، وأما حين يساهم في نقد الحداثة، داعيا بذلك إلى وضع إشكاليات النهوض العربي والإسلامي في إطارها الإنساني الأوسع، قد يجرد الفكر الاسلامي والعربي القائمين على ثنائية" الأنا والآخر" من أسباب الفعالية السياسية المباشرة، مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات سطحية، الهدف منها – في أحيان-كثيرة هو تزهيد القراء فيه"[2].

[1]– في مقالة في مجلة "كتابات معاصرة"،العدد77، 2010.يعرض صاحبها سامي ادهم رأيه في نقد حداثة طه عبد الرحمن،برؤية فيها طغيان للإيديولوجي على حساب المعرفي الصرف.وفي الجريدة البحرينية"الوقت"العدد116،جوان2006.يصف صاحب المقال إدريس هاني ان المشروع الفكري لطه عبد الرحمن بأنه متدهور دون قدرة على المواجهة،الخ

[2]– خالد حاجي: من مضايق الحداثة الى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، مصدر سابق، ص 154-155.

اعتبار الإنسان بين الحداثة والتصوف

أ/ مولاي ناجم
جامعة عمار ثليجي (الأغواط)

Abstract:

The concept of “Human “took the biggest slice in “Modern Philosophy” and “After modernity” speeches, the thing that raised a lot of concepts such as: human and democracy, human and technology…Until it appeared in “modern philosophy” what is known as “ The death of human being of the end of him”.

It is the issue that made philosophers differs about getting out of it as a crisis of what is and what will be. And also their thing that made philosophers, thinkers and literals think that “ ALTASAOUF ” is the only way out of the “ Unknown human ” crisis into the “ Known human ”, his construction and his way of fixing what is and what will be.

ملخص المداخلة:

لقد شكل مفهوم"الإنسان" محورا هاما في الخطابات "الفلسفية الحديثة" و"ما بعد الحديثة"، الأمر الذي طرحت معه عدت ثنائيات تتنا.ول هذا المفهوم نذكر منها: (الإنسان والديمقراطية)، (الإنسان والتقنية)..إلخ، حتى ظهر في "الفلسفة المعاصرة"ما يعرف بمفهوم(موت الإنسان أو نهاية الإنسان).المسألة التي أختلف الفلاسفة والمفكرون حول الخروج منها كأزمة حال ومآل، الأمر الذي جعل أغلب الفلاسفة والمفكرون والأدباء...يجمعون على أن "التصوف" هو المخرج الوحيد من أزمة "الإنسان المجهول" إلى "إنسان معلوم" بناؤه وطريقة إصلاح حاله ومآله.

وعليه تأتي أوراق هاته المداخلة الموسومة بـ: "إعتبار الإنسان بين الحداثة والتصوف" محاولة الإجابة على جملة من التساؤلات:

- ما معنى مصطلح "الإنسان"،"الحداثة" و"التصوف"، وأين تكمن تحولاتها عبر التاريخ؟، - ما هي أهم الفلسفات المؤسسة "لأفول الإنسان"، وفيما تتمثل خصائصها المعرفية والفكرية؟ ، - أين تتجلى مكانة الإنسان والأسرة والمجتمع في" فلسفة الحداثة " و"مابعد الحداثة "؟ وهل فعلا حلت" أزمة الإنسان" أم أنها غيرت من طبيعة "النزعة الإنسانية" فقط"؟،- هل يعتبر " التصوف" كخطاب ديني فلسفي مخرجا لإزمة الإنسان في ظل تحدي الحداثة وما بعد الحداثة؟ أم أنه مجرد رؤية يوتوبية لا مجال للتطبيق أمامها؟

تمهيد: لقد شكل مفهوم"الإنسان" محورا هاما في الخطابات "الفلسفية الحديثة" و"ما بعد الحديثة"، الأمر الذي طرحت معه عدت ثنائيات تتناول هذا المفهوم نذكر منها: (الإنسان والديمقراطية)، (الإنسان والتقنية)..إلخ، حتى ظهر في "الفلسفة المعاصرة"ما يعرف بمفهوم(موت الإنسان أو نهاية الإنسان).المسألة التي أختلف الفلاسفة والمفكرون حول الخروج منها كأزمة حال ومآل، الأمر الذي جعل أغلب الفلاسفة والمفكرون والأدباء... يجمعون على أن "التصوف" هو المخرج الوحيد من أزمة "الإنسان المجهول" إلى "إنسان معلوم" بناؤه وطريقة إصلاح حاله ومآله.

وعليه تأتي أوراق هاته المداخلة الموسومة بـ: "اعتبار الإنسان بين الحداثة والتصوف" محاولة الإجابة على جملة من التساؤلات:

- ما معنى مصطلح "الإنسان"، «الحداثة" و"التصوف"، وأين تكمن تحولاتها عبر التاريخ؟
- ما هي أهم الفلسفات المؤسسة "لأفول الإنسان"، وفيما تتمثل خصائصها المعرفية والفكرية؟
- أين تتجلى مكانة الإنسان والأسرة والمجتمع في" فلسفة الحداثة " و"مابعد الحداثة"؟ وهل فعلا حلت" أزمة الإنسان" أم أنها غيرت من طبيعة "النزعة الإنسانية" فقط"؟- هل يعتبر " التصوف" كخطاب ديني فلسفي مخرجا لإزمة الإنسان في ظل تحدي الحداثة وما بعد الحداثة؟ أم أنه مجرد رؤية يوتوبية لا مجال للتطبيق أمامها؟

*** التأثيل المفاهيمي:** وإذا كنا قد حددنا عنوانا لهذه المداخلة الموسوم بـ: **إعتبار الإنسان بين الحداثة والتصوف**، فإن الاشتغال بهذا العنوان يتطلب منا أن نحدد في البداية مصطلحا ته الأساسية؛ والتي التزمنا في تحديدها بثلاث مصطلحات أساسية لضرورة تداولها في مقدمة هذه المداخلة؛ وهي مصطلح: **"الإنسان"، "الحداثة" و"التصوف".**

- مفهوم الإنسان: لغويا (جنيالوجيا): أ - في المفهوم العامي: الإنسان مخلوق آدميا، وهي نظرة ساذجة وسطحية لخلوها من الأبعاد واقتصار النظرة على الأعراض لا الجوهر.[1]

ب - في اللغة الأجنبية (الفرنسية): بصفة عامة نستطيع تسمية "الإنسانية" (HUMANISME) : كل ما يتعلق بكرامة الإنسان، والقيمة العليا، مما يجب تحفيز أكثر من الدفاع على الأخلاقيات الاقتصاد، الدين وبشكل كلي نستطيع التكلم عن الإنسانية المسيحية...الخ. بهذا المعنى الإنسان يتواجد في مجالات فلسفية متعددة (شخصا نية ووجدانية) غير مجدية في تاريخ المجتمعات، إضافة إلى هذه المفاهيم ظهر مفهوم الإنسان مما يشكل

[1] – بوعرفة عبد القادر، **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي**، دار الغرب، د ط، وهران، دس، ص 05.

خطر بإقصاء بعض الأفراد خارج المفهوم الراقي ؛ هذا ما يتضح لنا من الإنسانية التقليدية التي رفضت بشدة من طرف الفلاسفة مثل"ماركس" و"نتشه" مفهوم مختلف للإنسان أو ما يجب أن يكون عليه الإنسان.[1]

ج- في اللغة العربية: فالإنسان أصله اللغوي **إنسيان**، وأصل الكلمة عند العرب القدامى تأخذ معنيين الأول: **أنسيان** على وزن **أفعلان** وتعني النسيان ؛ والعلة عند معتقديها ترجع إلى كون أدم نسى ما عهد إليه من قبل الله، وعليه سمي بذلك ؛ والمعنى الثاني: ينطبق من **الأنس** أي الألفة ويكون على وزن **فعليان**[2] .كما أن الإنسان من **الإنس** مثنى بصيغة المفرد **(إنس - إن)** فالإنسان جنس، آدم وحواء، الرجل والمرأة نوعان من جنس واحد[3]، ومن **(أنس**)اشتقت **إنسانية (** Humanité)(كمصدر صناعي من كلمة إنسان) وهي تعني جملة الخصائص التي تتميز بها البشرية عما سواهم من الحيوانات مثل العقل والسيطرة على الهوى وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، أو هي عطف الإنسان على أخيه الإنسان واحترامه وتقديره بقطع النظر عن وضعيته الاجتماعية والسياسية، وهي بهذا المعنى تقابل التمييز **العنصري** ومنه **أنسية** (humanisme) مذهب من يجعل الإنسان في صدارة القيم أما بالنسبة إلى الحكمة الإلهية كما هو الشأن لدى المؤمنين، وإما على وجه الإطلاق كما الشأن لدى الملحدين، ومنه أيضا **تأنس** (sociabilité) بمعنى محبة العيش مع الجماعة والميل إلى معاشرة الآخرين بالحسنى، ويقابله التوحش[4].

أما في الاصطلاح:[5] **المنطق:**الإنسان من الوجهة المنطقية جنس قريب، وعند بعض النوع (ESPECE)، وإذا اعتبرنا الحيوان جنس (GENRE)، وقد يختلط مفهوم الإنسان مع الرجل؛ والفرق بينهما أن الإنسان جنس والرجل نوع وبتالي فالإنسان يخص الذكر وأنثى.

عند البيولوجيين: كائن حي من المنظور أنه يقوم بوظائف كالتغذية، الإحساس، الحركة، التناسل، والحيوان وتترتب عنه عدة فلسفات سفلت الإنسان تسفيلاً. **أما في الفلسفة:** نجد تعاريف متعددة حيث إن الفلاسفة وضعوا عدة مفاهيم:

أ- الإنسان الصانع (HOME -FABER) من جهة أنه يصنع نفسه، ويصنع الموجودات التي يتم بها وجوده.

ب- الإنسان العاقل(Homo — SAPIENS) من حيث كونه يفكر، ويتولد وجوده من تصوره من حيث كونه موجود لذاته (être pour soit).

ج- الإنسان الاقتصادي (Homo – Economicus)

– وعند فلاسفة الإسلام: نجد ابن سينا (980- 1037م) يعرفه في كتابه (النجاة): " ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء أخر بل إنه مع حيوانيته ناطق"و يضيف في كتابة (الشفاء): " الإنسان جوهر له امتداد في أبعاد مادية تفرض عليه الطول والعرض والعمق، ومن جهة أخرى يمتلك نفساً بها يتغذى ويحس ويتحرك، ومع ذلك يمتلك عقلا به يفهم الأشياء ويتعلم الصناعات... وعندما يتحدى كل ما سبق نحصل على ذات متحدة هي الإنسان.كما نجد عند " الفارابي" (874م – 950م): " أن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه، وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه أما سره فقوى بروحه".

- وعند المسلمين: لا يخرج مفهوم الإنسان عند ثنائية الجسد والروح التي هي كوحدة تمثل ماهية الإنسان وجوهر، وأن الخلل إذا حدث في سير علاقتها حدث الانتكاس، وسارت الذات نحو العالم البهيمية أو نحو الهمجية.

- **وعلى غرار ذلك:** نجد الفلسفة الإلهية (THEODICEE) ترى مفهوم أن الإنسان لا يخرج عن المعنى القائم بالبدن ولا يخص بذلك الهيكل وإنما الشيء الذي يحرك البدن ولعل مقولة الأشعري" مأخوذة من نظرتهم حين يقول:" إن الإنسان هو هذه الجملة المصدرة، ذات الأبعاض والصور".

- وعند الصوفية على العموم: " لا يخرج هذا المفهوم عن كونه برزخ بين الوجود والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم والحدثان، والواسطة بين الحق الذي هو الله والخلق ".**- وعند الفلاسفة الغربيين:** نجد "الإنسان الشمولي" (total man)مصطلح فلسفي، ورد في النصوص كارل ماركس " (k- markx , les manuscrits de 1849)ويدل على العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع من جهة، وصورة مثالية معينة من جهة ثانية.ما ورد عند الأناسي الفرنسي " مارسيل موس " (بحث في الوهب) في سياقه عرفه " الواقعة الاجتماعية الشمولية أو الكلية المتحققة باختيار فردي شمولي ".

و كتعريف جامع مانع يمكن أن نقول: " أن الإنسان كائن حي عاقل، يأنس، ويتآنس وهو أيضا واسطة جوهرية – من الروح والبدن – بين الحق الذي هو الله والخلق "، كمفهوم نحاول أن نتقرب به إلى مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي.

- **تاريخياً (كرنولوجيا):** إن جدلية الإنسان والتاريخ تجعلنا نرتبط دوما بفكرة الإنسان الكامل، أو ما يسميه البعض الإنسان النموذج باعتبارها فكرة تطرح نفسها عبر صيرورة التاريخ. ففي فلسفة " أفلاطون "كان **الإنسان الفاضل** نموذجا جديد يحاول إحداث القطيعة مع **الإنسان السفسطائي**

---

[1]- Gérard Durozoi.André Roussel Nathan, DICTIONNAIRE **de philosophie**, imprime en France par I.M.E 2003.P.P185-186

[2] – المرجع الأسبق، ص 05.

[3]– خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الفكر اللبناني،ط 1995،1،ص (25،26).

[4] – المرجع نفس، ص 155

[5] – **الإنسان المستقبلي**، بوعرفة عبد القادر، ص (8 – 20).

الذي لم يعد مرغوباً فيه حتى مع " سقراط " نفسه. كما أن مشكل الانحطاط في عمقه الحقيقي هو الإنسان، لأن الحلول الأخرى تبقى عاجزة إذا أهمل **الإنسان** وهذا ما يفسر في انحطاط العالم الإسلامي والعالم الثالث بأجمعه ؛ هذا وإن كان العالم الإسلامي في مطلع القرن 20 م شهد حركة **إصلاحية نهضوية** لكنها لم تستطع تحقيق القطعية ولا النهضة كونها اهتمت بالعقيدة وأهملت الإنسان كمشكلة، وهذا ما يمكن أن يفسر السؤال الحاضر في الخطاب الإصلاحي باستمرار **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟**. فإذا كانت الحركة الإصلاحية النهضوية انطلقت من حديث الرسول صلّى الله علي وسلم ما أنا عليه وأصحابه، فإن **القومية** كتيار ارتبط ظهورها بالتواجد **التركي** جعلت نموذجها المركزي **الإنسان الغربي** فأغلب أدباء الخمسينيات امتازوا بهذه النزعة ؛ وإن كان لها دعاة غربيون أمثال: فلاسفة الألمان فيخته و فيور باخ ونتشه و هيدغر، وفي تصورها هذا تنطلق من نماذج جاهلية كعمروبن كلثوم، عنتر العبسي أو نماذج إسلامية كـ هارون الرشيد، والمعتصم بالله وغيرهم من عظماء ونواب العرب.[1].فاختيار النموذج الماضوي الراجع لبعد الذات العربية عن واقعها مما لم يساهم في إيجاد حل لمشكلة الانحطاط التاريخي التي عرفها العرب عبر مرور الزمن.و في مرحلة متقدمة ظهرت محاولة لإحداث القطيعة مع ماضوية عصر النهضة شعارها **كان علمانياً** متأثر بالفكر **الشيوعي الماركسي**، ومتخذةً من **الإنسان النموذجي الماركسي** أصلاً ومثل هذا في فكر العرب كل من حسين مروة، الطيب تيزني وغيرهم، وإن كان هذا النموذج لا يمت بصلة لواقعنا، وهذا واضح أيضاً عند الأستاذ بوعرفة في كتابه " **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي "**.كما نجد **أسطورة الفهم المادي للإنسان** القائلة: "إن الطبيعة تشكل نقطة انطلاق التطور الإنساني" فالإنسان جزء من الطبيعة، وهو لذلك بحاجة إليها كشرط طبيعي لوجوده كما هو عند كارل ماركس في كتبه (k- marx , les manuscrits de 1844 – Tard bottigelli – Ed.Soc.Paris. 1969.P. 61)، ومن هذا نستنتج إنه حتى العمل الذي يرى البعض بأنه جوهر هذا الإنسان هو في الأصل من منطلق مادي بيولوجي، وبالتالي يمكن القول عن الإنسان أنه يملك " طبيعة هي تاريخية وتاريخياً هو طبيعي" كما قال ماركس أنجلز في كتابه (L'idéologies allemande – Tard – Aiger- Ed. Soc. Paris 1968)، والمقصود هنا أن التطور التاريخي منطلقه هو الطبيعة ؛ والإنسان ليس بجوهر مختلف عنها فتفاعلها مع بعض يساهم في تحقيق الإنسان بجوهره الكامل والفكرة نجد شرحها عند كارل ماركس في كتابه (Manuscrits , Op. sit. P.96)، إذ يقول: " إن التاريخ نفسه هو جزء فعلي من تاريخ تكوين الإنسان للطبيعة ". و" فرانكلين " عندما يعرف الإنسان " حيواناً يصنع الأدوات " كما هو مشار له عند كارل ماركس في كتابه (Le capital – trad.. Roy. Ed. Soc. Paris. 1977. p. 138)، تم العلاقة بين الإنسان والطبيعة والمجتمع، فكارل ماركس يرى أن في الطبيعة شرطاً لا للوجود الفيزيائي فحسب بل وبالدرجة الأولى للوجود الاجتماعي حتى أنه فسر علاقة الإنسان بالمرأة هي العلاقة الأكثر طبيعية للإنسان والإنسان، إذن الطبيعة أصل الإنسان والمجتمع وعلاقة الإنسان بالإنسان.[2]كما الاشتغال بمفهوم الإنسان يتطلب من الإشارة ولو بشكل موجز لمفهوم"النزعة الإنسانية"(Humanité- Humantiy) ولو بشكل مختصر: هي مذهب من يجعل من الإنسان في صدارة القيم، إما بالنسبة إلى الحكمة الإلهية كما هو الشأن لدى المؤمنين، وإما على وجه الإطلاق كما هو الشأن لدى الملحدين.[3]

- **مفهوم الحداثة:** (في الفرنسية Moderne- وفي الإنكليزية Modern - وفي اللاتينية Modernus) **– جنيالوجيا: - في المعنى العام:** بالمعنى العام:« ينطبق على صفة ما، ومن المرجح أن يكون تميز من وجهة النظر هذه بالانتماء إلى المعاصرة؛ ويمكن وصف أي وقت " بالحديثة " إذا كانت تتميز على تلك التي سبقتها». أو:(خفة، بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه.

- **في اللغة العربية:** - **الحديث** في اللغة نقيض القديم، ويراد فه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم؛ فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق، والآراء، والمذاهب. - و**الحديث** الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة، السريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة؛ والمعرض عن القديم بمجرد قدمه لا لخبثه وفساده. ومعنى ذلك أن **الحديث** ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث وأن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعراقة، والقوة، والابتكار ؛ وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة.[4]

- **في اللغة الفرنسية: - وحداثة:** (Modernity – Modernité): - من **الحدث** وتعني الحضور أو الراهنية أو الحينية (الحينونة)، **فالحداثة** هي حركة الحدوث، التحديث والعصرنة، حركة المسار الاجتماعي، حركة تباين تعقلن وتعلمن.

---

[1] – المرجع نفسه، ص (8 – 20).

[2] – عباس فيصل، **الإنسان والفلسفة**، دار الفكر العربي، بيروت، د ط، 1996.

[3] – يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر،1998،ص 13.

[4] - **DICTIONNAIRE de philosophie**. Op.cit., pp 115

- أو الحداثة هي غير مسار التصنيع ذاك أن الحداثة في أوروبا سبقت التصنيع وتقدمت عليه على المستوى الفكري، فيما تقدم مسار التصنيع في اليابان ولم توجد حداثة على صعيد الاعتقادات والعادات.

- أو **الحداثة** هي قطع معرفي، علمي وعلماني، مع الموروث (قطع أوروبا مع تعاليم الكنيسة) مثلا، وانفتاحه على العلوم اليونانية والعربية وإعلانها بلسان "ديكارت": « أنا أفكر» تاريخ مولد الفرد الحر، في القرن (16م). والحداثة تقابلها الأصالة وما يتصل بها من أصوليات وحركات ارتجاعية.[1] - **وحديث (**Moderne- Modern**):**- الحديث والمحدث من الأمور والآراء هو الحديث الطارئ منها، والذي لم يكن معروفا ولا شائعا، وهو يستعمل إما للمدح فيدل على تفتح الفكر وإطلاعه على ما جد من المعارف وإنعتاقه من التقليد، وإما للذم فيدل على الطيش والإنسان وراء كل جديد في الحاضر ومن دون تعقد في الماضي. والفلسفة الحديثة تبدأ في أوروبا في القرن (16م) وفي العالم الإسلامي في القرن (14م).

- **تحديث: (**Modernisation- Modernization**):**- التحديث في الميدان التقني هو ترك استعمال الوسائل القديمة لقصورها وتعويضها بوسائل جديدة متقدمة، وفي الميدان الثقافي هو ترك الأفكار القديمة لفسادها واعتمادها المعارف الجديدة المتقدمة، وترادفها والعصرنة.[2]

- في الاصطلاح:- في الفلسفة: في تاريخ الفلسفة تعني: "الحديثة " نقطة البداية زمن الحداثة الغير الثابت والواضح: « أي يجب أن تعارض أي شيء عتيق تتبع بعكس وبدقة أكبر ظهور فكرة أخرى مثل النهضة الفكرية التي قام بها الفيلسوف " ديكارت "على أفكار القديس "أوغسطين"، والذي عرف عصره "بعصر التنوير"»، وما يؤكد الحداثة وجود تردد في الجمالية نفسها بغض النظر عن الخلافات بين القدماء والمعاصرين؛ والتردد مختلف مع " بود لير": « الحديث هو الحديث»، أو مع " أبو لينير": « أن مشروع الحداثة يعني ما هو المطلوب في البحث والتقدم ».[3]

- كرنولوجيا: [4] في البداية كانت تعني تحديد الصفات الثابتة التي أصبحت تدريجيا **" الحديثة "**، ومع ذلك فإنه يمكن تحديد منشأ الحداثة في القرن (16م) في أوروبا وحدها؛ حتى لو كان التأثر لا حقا أجزاء أخرى من العالم، حتى الدعوة إلى أن **"التحديث الاقتصادي"**؛ وأثار هذا التقارب الحديث للبروتستانتية (وميلاد الرأسمالية)، نتيجة الاكتشافات العلمية وإيديولوجية التقدم وبلغت الحداثة ذروتها في **"عصر التنوير"**. ثم تطورت اللفظة من مفهوم **" الحداثة "** إلى مفهوم **"مابعد الحداثة "** وشروط **" ما بعد الحداثة "** حيث وفقا " ليفي بريل" عالم الأخلاق أو العادات في دراسة سوسيولوجية وإيجابية لكل المبادئ الأخلاقية التي تحكم المجتمع، وينبغي أن تحل محل النظرية الأخلاقية، مع اختلاف القواعد على القواعد على أن تكون غير مشروطة. وانطلاقا من القرن السادس عشر الميلادي، لفظ "حديث" أصبح مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني، إما لعبي (انفتاح وحرية فكرية معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة.[5] - وبالمعنى التقني، الحديث يتعارض مع الوسيط (وأحيانا باتجاه عكسي، مع المعاصر): "التاريخ الحديث" هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في سنة 1453م؛ "الفلسفة الحديثة" هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي، حتى أيامنا مع ذلك غالبا ما يطلق على "باكون" و"ديكارت" اسم مؤسسي الفلسفة الحديثة.[6] - **وعند المفكر "طه عبد الرحمن" المقصود به:** "حداثة القيم" لا "حداثة الزمن" أو" روح القيم" لا " روح الأشياء"، ومعنى أن الحداثة أو روح الحداثة: « هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسيدا لها، وتطبيقا لها بمعنى ينبغي أن نبحث عن هذه المبادئ وهاته القيم التي يعد الواقع تطبيقا لها». وهذا المفهوم يعتبر مفهوم مبتذلا؛ إذا لم ننقل المبادئ التي تعرف بها الحداثة الغربية مثل (مبدأ الفردانية ، ومبدأ الذاتية، وما إلى ذلك....)؛هذه مبادئ روح الحداثة عند الغرب، إما عندنا فقد حدد لها المفكر"طه عبد الرحمن" مبادئ أخرى هي(مبدأ الرشد: لا تقبل وصاية أحد على تفكير، ويتفق هذامع تصور التداولي الإسلامي، ومبدأ النقد أو الاعتراض: والذي كان موجود عند المسلمين، وفي مجالالتداول الإسلامي، ويعتبره حق من حقوق المتلقي لإثبات رأيه وبمعنى آخر القدرة على مراجعة كل شيء؛ ومبدأ الشمول: أي أن الحداثة من صفاتها أنها تنتشر في المجتمعات كلها، ولا يمكن حصرها في مجال محدود)، وهذه المبادئ الثلاث ينبغي أن نأخذ ها كمسلمات في مقابل المبادئ أو المسلمات التي أخذها الغرب إذا أردنا أن نكون حداثيين.وبمعنى آخر يقول المفكر "طه عبد الرحمن": الحداثة أو روح الحداثة: «عملية جمالية أصلا، يعني تنشأ الجديد وتولد، وتبدع، وتخرج أمورا يندهش لها الإنسان الآخر، ويتلقاها وكأنها تأتيه بقيم جديدة ».[7]

---

[1] -. صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، الجزء1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص، (454-455).

[2] – خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995، ص(62-63).

[3] – يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، ص33.

[4]- **DICTIONNAIRE de philosophie**, Op.cit., pp, 261,262

[5] **قاموس لالاند الفلسفي، ص 822.**

[6] – المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[7] – تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، مسارات (**الحداثة، الجزء السادس**)، قناة الجزيرة الفضائية،قطر، 2006/06/19.

– **التصوف:** (في الفرنسية Mystique- وفي الإنكليزية Mystic - وفي اللاتينية Mysticus)

– **جنيالوجيا:** - **في اللغة الفرنسية:** (MYSTICISME , MYSTIQUE) هو المقابل للمصطلح الصوفية، له عدة مفاهيم منها أنه " هو المعرفة على حسبها يوجد ترتيب للحقائق فائقة الطبيعة التي لا تستطيع الوصول بالإدراك الغريب للتجربة المؤدية إلى المعرفة العقلانية "كما أنه أيضا " حالة سيكولوجية للذين لهم الحس بالدخول مباشرة في علاقة مع الرب ". وبمعنى آخر: " هو المعرفة أو الإيمان مضاد للعقل يرفض الذكاء والملاحظة، ويقوم على الإحساس والخيال ".[1] كما نجدها في قاموس آخر تعني: " مجموعة الإيمانيات الدينية أو الفلسفية، والتي عن طريقها يتوصل الإنسان إلى مستوى الكمال، هذا الأخير يتمثل في نوع من التأمل يوصل صاحبه إلى المستوى الوجدانية التي يمكن أن تتيح عملية إتحاد الإنسان بربه (الإله).[2]

و المفهوم هنا لا يخرج عموما على أنه التأمل، أو التبصر الروحاني الخاص بالإنسان.

- **في اللغة العربية:** أن كلمة التصوف وصوفية مأخوذة من الصوف، لأن الصوف كان منذ زمن قديم اللباس الغالب على الزهاد.[3] كما أنه علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية الوطن البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة. والصوفية اسم مشتق أما من الصفاء لأن مداره على التصفية، أو من الصفة لأنه اتصاف بالكمالات، أو من صفة المسجد النبوي، لأن الصوفية متشبّهون بأهل الصفة في التوجه والانقطاع أو من الصوف -كما هو مشار إليها سابقاً - لأنه جل لباسهم الصوف تقللاً من الدنيا وزهداً فيها اختاروا ذلك لأنه كان لباس الأنبياء - وحسب رأي ابن عجيبة الحسني- أن هذا الانشقاق أليق لغةً وأظهر نسبة؛ فيقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقنص إذا لبس القميص والنسبة إليه صوفي.[4]

- **وفي الاصطلاح:** قال خليل أحمد خليل: «الصوفية أو التصوف: طريقة روحية دينية، أو مذهب فلسفي خاص قوامه القول: إن المعرفة اتصال مباشر بين الروح والمطلق، دون استعانة بالعقل العملي؛ أما الصوفية مذهب ديني يرمي إلى إتحاد الإنسان بخالقه من طريق التأمل والتوحد والوجود والفناء».[5] و يقول محمود يعقوبي:«النظرة التصوفية هي دعوى مشاهدة حقائق الأشياء والأمور مشاهدة باطنية عن طريق الحدس والوجدان اللذين لا يمكن التعبير عنها باللغة والتفكير العقلي». وعن علاقة مصطلح الإنسان والصوفية بالكمال لا بأس أن نشير هنا إلى ضبط مختصر لهذا المصطلح: فكمال أول (Entéléchie) مفردة ابتكرها أرسطو وعرفت في اللاتينية بعبارة المنجز، الكمال الناشئ من هذا الإنجاز وهو الشكل أو العقل الذي يجد إنجاز قوة ما.والكمال الأول هو الجوهر الفرد (Monade) عند ليبنتيز القائل في كتابه (Leibniz monadologie , p 18): «يمكن إطلاقه على كل الجواهر اللطيفة، أو الجواهر الفردية المخلوقة لأن فيها كمالاً معيناً وفيها اكتفاء يجعلها مصادر لأفعالها الداخلية وللآليات الذاتية اللاجسمية إذ جاز القول».[6] أما معروف الكرخي(ت 200هـ/815 م) قال: «التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما يدي الخلائق»، وقد انتشرت كلمة الصوفي في العالم الإسلامي بعد أن قالها أبو هشام الكوفي(ت 156هـ/715م). ومن المواضيع التي اختلف فيها الدارسون هي أصل التصوف: هل هو هندي أو رهينة مسيحية، أو هل هو رد فعل لعقلية الآرية ضد الدين الإسلامي وحضارته في فارس أو هل هو امتداد للفلسفة اليونانية أم نابع من البيئة العربية الإسلامية؟ يقول الأستاذ عميراوي: «قد يكون التصوف الإسلامي مشتق من الكلمة اليونانية (Théosophie) التي تعني إله الحكمة، في حين يقول المتصوفة المسلمون إن التصوف مؤسس عن الكتاب والسنة وقائم على سنة الأنبياء الأصفياء».[7]

- **كرنولوجيا:** إذا كان النظر إلى الإنسان نظرة روحية فأنها ليست وليدة التفكير الحديث أو المعاصر، ولكن ترتبط مفاهيمها بعمق التفكير الإنساني.[8] حيث نشأة الصوفية كحركة رد فعل ونفرة في مطلع العصر العباسي حينما عما الترف وكثر انغماس الناس في الإسراف والملاذ من ذلك كله واتجهوا إلى حياة الزهد، ولقد كان قبله العصر الأموي زهاداً لم يكن قد بلغوا من حيث التطرف والاتجاه العقلي إلى أن يسمى تصوفاً.

والتصوف الإسلامي نشأ في بيئة إسلامية ثم تسربت إليه عناصر أجنبية.[9] نختصرها هنا:

---

[1] - Gérard Durozoi-André Roussel**, DICTIONNAIRE de philosophie**. Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003.P. 267.

[2] - **La rousse pluri dictionnaire**, P. 927.

[3] – فروخ عمر، **المنهج الجديد في الفلسفة العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1970 ص 180.

[4] – الحسني ابن عجيبة، **مصطلحات التصوف**، أ ع وتق: عبد الحميد حمدان، مكتبة مد بولي، القاهرة، ط 1، 1999. ص 3 وأنظر أيضاً: الفاخوري حنا وخليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، دال الجيل، بيروت، لبنان، ط3، 1993.

[5] – خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص 103.

[6] – المرجع نفسه،ص 155.

[7] – راجع، خميستي سعد، **أبحاث في الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى، الجزائر، دط، 2002، ص 24 وما بعدها.

[8] – حميدة عميراوي، **بحوث تاريخية**، دار البعث، قسنطينة، دط، 2001، ص 60و ما بعدها.

[9] – زرا رقة عطاء الله، **ملامح التيار التربوي الروحاني**، "الأسس والأهداف "، مجلة دراسات العدد 09 جوان 2008، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، ص 109

- **من المذهب الإسكندراني:** الرياضة الروحية وغايتها التأمل الدائم في الله تعالى حتى تدخل النفس في حال من الذهول والوجد.
- **من الهنود:** تعذيب النفس بالإيغال في التقشف وبالتطرف في العبادة مثال:(النرفانا).
- **من الفلسفة الصينية:** انتقلت له كثير من التعابير طريق سفر، والتصوف بهذا المعنى ليس أحوالاً عارضة للإنسان، ولكنه " سفر في طريق " أو" السلوك مستمر على منهج معين ".
- **من النصرانية:** إنتقل إليه عنصران تعذيب النفس (وهو شيء موجود في الهندوكية)، والتبتل أو(ترك الزواج وترك السعي في الدنيا)، وأثر هذا واضح في المتصوفة البغداديين، وهو مخالف للحياة الإسلامية برأي أغلب المتصوفة المسلمين آنذاك. و التصوف الإسلامي مر بخمس مراحل،[1] نذكرها هنا باختصار:

1- مرحلة الزهد: القرن 1 و2 هـ استمرت عدة قرون (رابعة العدوية).

2- **مرحلة التصوف الخالص:** القرن 3 و4 هـ كعلم مكتمل، وطريق للمعرفة بعدما كان مجرد طريق للعبادة (الحارث المحاسبي، البسطامي، الحلاج).

3- **مرحلة التصوف الإسلامي السني:** القرن5 هـ(القشيري والغزالي، مذهب أهل السنة والجماعة).

4- **التصوف الفلسفي:** القرن 6 و7هـ(شهاب الدين السهر وردي الإشراقي، محي الدين ابن عربي).

5- **الطرق الصوفية:** وقد تكونت الطوائف الصوفية بشكل واسع كاد يعم العالم الإسلامي، وأصبح "الشيخ " (شيخ الطائفة) له منزلة بين مريديه، وقد اختلفت الطرق الصوفية باختلاف شيوخها.

ومن خلال المفهوم اللغوي والاصطلاحي يمكن أن نشير إلى المقصود عندنا من مصطلح الصوفية – في مقدمة هذا المقال - وهو كالآتي:« التصوف أو الصوفية: طريقة تقوم على مجموعة من الآراء والمبادئ، قوامها أن المعرفة اتصال مباشر بين الروح والمطلق- الله- دون الاستعانة بالعقل العملي؛ أو نقول: مذهب ديني أو روحي يرمي إلى اتحاد الإنسان بخالقه عن طريق التأمل والتوحد والفناء والعمل بمدلولها يؤدي بالإنسان إلى درجة الكمال، ونطلق عليه "التصوف الإسلامي"كون هذا الأخير في مرجعيته الفكرية والعملية ينطلق من السنة والكتاب.

*** إنسان الفلسفة وأفوله المعرفي:** ابتداء من **منتصف القرن الماضي** لاحت في أفق النقاش الفكريّ ظاهرة ثقافية أثارت الانتباه لجهة تركز خطاباتها حول ما أسمته **"أزمة النزعة الإنسانية"** مثلتها كل فلسفة تهتم بالإنسان باعتباره مركزا للعالم، وكل فلسفة تؤكد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسيّ. وكذلك أيضا كل فلسفة تؤمن بأن المبادرات الإنسانية تساهم في صناعة التاريخ (سلبا أو إيجابا)، أو في سيرورة المعرفة؛ وقد ساهم في إثراء ذلك النقاش طائفة من الفلاسفة المعاصرين أمثال **(نتشه، روجيه جارودي، آلتوسير.....)** حيث ظلت الفلسفة طيلة تاريخها تكذب على نفسها عندما آمنت بالإنسان كوعي وإرادة، وكذات خالقة للمعنى مبدعة للدلالات![2]

ونتيجة لذلك؛ أوشك **"إنسان الفلسفة"** هذا على الانقراض، ولم يبق له من ملاذ سوى بقايا متهاوية من الفكر الميتافزيقي، أو بعض أيديولوجيات أوشكت هي الأخرى على الاندثار! وفي الواقع؛ لم يقتصر الأمر على **"نقد النزعة الإنسانية"** فحسب، وإنما تجاوزها **"لنقد الفكر التاريخي"** أيضا. على أن البعض لم يفقد الأمل تماما من إمكانية**" تأسيس نزعة إنسانية"** جديدة عوضا عن تلك التي سادت خلال العصور الغابرة وبخاصة خلال **العصور الوسطى!** شريطة أن تستلهم من تقدم العلم ذاته مخلفة ما أسما البعض **"الإنسان التقنقراطي"** كعماد لمنظومة الحداثة.[3]مع العلم أن أهم ميزة **"الإنسان الفلسفة"** في عصر **"ما بعد الحداثة"** هي تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي من خلال تفكيك العقل والعقلانية، والمبادئ والقيم ولمعاني والدلالات، والأهداف والغايات والتاريخ... لذا أنتصر ت فكرة العدمية والعبثية مقابل العقلانية والعقلنة في العصر المعاصر كما قال الباحث المغربي "عبد الرزاق الداوي".[4] وفي **النصف الثاني من القرن العشرين** عملت جل الفلسفات المعاصرة على نصرت **فلسفة "موت الإنسان "**من أجل تحرير العلم من رواسب الإيديولوجيا والفكر الميتافيزيقي التي بقيت عالقة به في مستويات عدة، وبصفة خاصة في مجالات العلوم الإنسانية.

[1] – راجع، عمر فروخ، **المنهاج الجديد في الفلسفة العربية**، ص 181 وما بعدها، أنظر أيضاً : عبد الغني قاسم عبد الحكيم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999، ص (27 – 38)، راجع أيضاً : محمد تركي إبراهيم، **فلسفة الموت عند الصوفية**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2003، ص(19 – 21).

[2] – محمد حلمي عبد الوهاب، **موت الإنسان.. موت الفلسفة!**، المستقبل– السبت 6 آذار 2010 – العدد 3586 – رأي وفكر – صفحة 19.

[3] – حسن أوريد، **مرآة الغرب المنكسرة**، دار أبي رقراق للطباعة والنشرط2،الرباط، 2009، ص137.

[4] – عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط1991،1، ص 15.

ومن "أهم الفلسفات المؤسسة لأفول الإنسان "هذا نذكر: الفلسفة البينيوية: البعض يرى أن البنيوية ليست فلسفة لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معرفة الوجود، وعلى هذا الأساس لجأ الحداثيون للدفاع عنها، والتصريح بانتهاجها كالمنهج يجعلنا نتبين أي حقيقة ما. والبعض الآخر رأى أنها مبينة في تحليلها على أن الواقع متكونة من بنيات متوحدة فقبل مئة سنة أعلن "نتشه"عن موت الله وكان هذا الإعلان بمثابة كشف منذ ذلك الحين عن وحدة الإنسان، لأن القول بموت الله يعدل القول بأن الإنسان وحيدا في العالم ،[1] وتعتبر **"الفلسفة النتشوية"** أحد نماذج البينيوية حيث رأت أن قتل الله لا يكفي لإنجاز عملية تغيير القيم وإنما يطال النفي أيضا لجميع القيم المسماة بالعليا؛ لأن طاعة الإنسان لهاته القيم جعلت من الفلسفة تاريخ خضوع الإنسان ليس من زمن المسيح فحسب بل منذ أيام "سقراط"؛كما أن الفيلسوف "نتشة" عندما نادى **"بإدرادة الحياة"** حطم النسق اليوناني عموما والسقراطي على وجه الخصوص، لأنه كان بإسم" القيم العليا" إلهية أم بشرية؛ "فنتشه "يريدنا أن نستعيد إرادتنا في الحياة كما نستعيد هوية الفكر والحياة الإيجابية والمبدعة.[2]

الفلسفة الماركسية: أن البنيوية فلسفة ذات تطبيقات ثورية واقعية؛ ارتباطها ببعض الأحداث السياسية مما كان سبباً في ظهور نقيضها "التفكيكية"، ذلك أن "التفكيكية" هي رد فعل لانهيار البنيوية في فرنسا بعد أحداث عام 1968م، فهي إفراز طبيعي لحالة الإحباط والكفر بالنظريات الشاملة المتماسكة، ومنها الماركسية التي اجتاحت فرنسا في تلك الآونة. على رأسهم "التوسير " الذي إعطاء تفسير جديد للماركسية، بحيث حولها من منهج عمل ثوري يرتكز على الإنسان إلى نظرية رجعية تؤكد حتمية سيادة نظام لا سلطان للإنسان عليه...يشترط القطيعة مع الإدعاءات النظرية لكل نظرية إنسانية حيث بين "ماركس" بأن:«ما يحدد في نهاية المطاف تشكيلة اجتماعية، ويسمح بتكوين معرفة عنها، ليس هو شبح ماهية أو طبيعة إنسانية، ليس هو الإنسان بل ليس هو حتى "البشر"، ولكنه علاقة الإنتاج التي تشكل وحدة مع البنية النحتية».[3]

- فأين تكمن يا ترى العلاقة بين الإنسان والحداثة القيمة أو بين الأسرة الحداثية والقيم؟

*** الفصل البين بين الأسرة الحداثية والأخلاق:**«لم تتوقف سقطات الحداثة الغربية عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر بل امتدت إلى تعقيل علم الإحياء"الإنسان" والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة».[4]

فنظام الأسرة في الحداثة الغربية كشف عن آفات أخلاقية حيث انفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية هذا في إطار القطيعة التي قامت عليها الحداثة الغربية، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد.

وحقيقة القطيعة هنا هي قطع الصلة بين الأسرة الحداثية والأخلاق التي كانت تزود بها الأفراد في أطوارا سابقة على اعتبار أن مرجع هذه الأخلاق التقليدية هو الدين، حيث عمد "الأنوار يون" إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنم، ولا على الطمع في نعيم الجنة؛ فضلا على تحريرها من رجال الكنيسة.[5] ويمكن أن نلخص مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية من خلال ما كتبه المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" في الشكل التالي:

1- مبدأ التوجيه إلى الإنسان=> مبدأ الإنسانية
2- مبدأ التوجه إلى العقل => مبدأ العقلانية => (الأخلاق اللادينية).
3- مبدأ التوجه إلى الدنيا=> مبدأ الدنيوية

الشكل(01): مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية.

إن هذه المبادئ المؤسسة للفصل بين الأسرة الحداثية والأخلاق الدينية أنتجت أخلاقا لادينية يمكن تلخيصها من خلال ما أشار إليه الباحث "طه عبد الرحمن" في مؤلفه "روح الحداثة" في الشكل التالي:

1- مبدأ التوجه إلى الإنسان => أخلاق المرؤة المشخصة (فردا نية الأخلاق)
2- مبدأ التوصل بالعقل => لأخلاق الإلزام (عقلنة الأخلاق)
3- مبدأ التعلق بالدنيا => أخلاق السعادة الدنيوية (منفعة أخلاقية)

الشكل (02): نتائج مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية.

ومن هذا المنطلق ينكشف للعقل التصادم المتواجد بين قيم "الأسرة الحداثية" و"قيم الأسرة المابعد حداثية" غربية كانت أو عربية في إطار مشروع العولمة كمشروع عالمي لم يكتمل بعد، لكن أقل ما يقال عن قيم الأسرة الحداثية أنها إيجابية مقابل كونها مجسدة للنزعة الإنسانية في

---

[1] – روجيه غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**،تر: جورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط1، 1979، ص5 وما بعدها.

[2] – المرجع نفسه، ص 6.

3 -Althusser Louis, **Position**, Edition Sociales Paris, p. (196- 170).

[4]– بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011، ص188.

[5]– طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية**، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 100وما بعدها.

أبعد حدودها الممكنة، بينما قيم الأسرة المابعد حداثية رسمت صورة إنسان عبثي يمتزج بناؤه بلا عقلانية ينعدم من خلالها المعرفة الحقة بالإنسان كذات عاقلة وفاعلة.**فإذا كانت العولمة تهدف إلى عقلنة العالم من ضمن مجال واحد من العلاقات الأخلاقية فما موقف الدين الإسلامي كتعقيل روحي مقابل هذا التعقيل المادي المضيق لما أنتجه من تغيرات سوسيوثقافية وتكنوقراطية عل الصعيد الاجتماعية في شتى تمظهراته؟**

إنّ خلفية الرؤية الفكرية عن الإنسان والأسرة وعلاقتها بدرء الآفات الخلقية للعولمة عند المفكر"طه عبد الرحمن" يكشف عن مخرج لأزمة الإنسان المعاصر، أو ما يصطلح عليه في الفكر الفلسفي في العصر المعاصر "موت الإنسان" متمثلا في التصوف كنزعة دينية إنسانية متضمنة لمبادئ روحية ذات فلسفة عملية تتجاوز نظرية المبادئ المادية المضيقة للتصور الإنساني وفق خلقنة إسلامية أصيلة من خلال جملة من المبادئ يمكن أن يطرحها المفكر "طه عبد الرحمن" في نظريته التأسيسية للحداثة الإسلامية نشير إليها باختصار في الشكل التالي:

1- مبدأ ابتغاء الفضل => (إقران جميع الأفعال في جميع المجالات بالاعتبار الأخلاقي، أي مقاصد أخلاقية ذات منفعة عامة).

2- مبدأ الاعتبار => (يربط الفعل بحكمته النهائية، فإذا وفق عمل به والعكس صحيح).

3- مبدأ التعارف (إخراج "النظرية التواصلية" في الفكر الغربي من طابع "الحوارية" إلى نظرية تواصلية في الفكر الإسلامي طابعها "التعارفي" مصداقا لقوله تعالى:﴿ **قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم"**﴾ [1]).

شكل(03): المبادئ الروحية (الصوفية) لمخرج أزمة الإنسان المعاصر في ظل تحدي الحداثة وما بعد الحداثة(العولمة)

هذا الحديث كان من منطلق العموم عن التصوف وأزمة الإنسان المعاصر فماذا عن الفرد ودور الأسرة والمجتمع في عصر الحداثة وما بعد الحداثة؟

الأسرة المابعد حداثية وانقلاب القيم: إذا كانت أسرة ما بعد الحداثة من جنس أسرة الحداثة باعتبارها امتدادا لها وندا لها في الوقت نفسه، ويتدلى هذا بوضوح من خلال نظرية الدور أو الفعل أو الفعل الاجتماعي حيث انتقلت مركزية الدور في الأسرة المابعد حداثية من الرجل-كصانع للحداثة- في طابع مستبد إلى زيادة التمركز حول المرأة ولإيقاذ نيران الصراع مع الرجل.[2] فالمرأة في الغرب حصلت على كثير من الحريات في مجالات عدة بعد صدور كتاب "الجنس الثاني"-le Deuxième Sexe- ل "سيمون دي بوفوار" وهذا جاء نتيجة للتفصيل المطلق للعلاقة بين أفراد الأسرة كأصغر وحدة اجتماعية، لذا لم يكن باستطاعة الأسرة أن تحفظ نفسها من الآفات الأخلاقية ولا من غيرها من التفككات في العلاقات الاجتماعية...في المجتمع الأوربي عموما والعربي على وجه الخصوص، فبالإضافة إلى الفر دانية والعقلنة والمنفعة الأخلاقية التي مست الحياة العربية في أوجهها المختلفة نذكر أن الأسرة لم تسلم من إخطبوط العولمة ولا من شذوذه القيمي من خلال تغير ما هو ثابت لأهم عنصر في المعادلة الحضارية متمثلا في الإنسان خصوصا المرأة المسلمة التي شوهت العولمة صورتها من خلال أخطر آلياتها وهي الصورة الإعلامية هادفة إلى التحكم في عقلها بإنشاء مؤسسات صهيونية في الدول العربية باسم "حقوق المرأة، المساواة بين الرجل والمرأة، العنف ضد المرأة..."وهذه المؤسسات هي التي تنخر في المجتمع المسلم لتدمير مبادئه وأخلاقياته...و تحويل المرأة من مربية أجيال إلى مستهلكة لماكياجهم وماركاتهم؛ وللأسف لم يسلم الرجل أيضا من سقوط تفكيره في شعارات حقوق الإنسان والديمقراطية... المضللة والمدمرة لعقول الشباب وأخلاقهم ضمن هابر ماسية العولمة الغربية وهذا بحجة تحرير الرجل والمرأة من ظلم الإسلام، والخروج به إلى عدل النظام العالمي الجديد الذي ترسم معالمه العقول الصهيونية بأسطورة وحيها المزيف. وسبب الذي تعيش المجتمعات اليوم في أوروبا من انتفاضات وتظاهرات والوطن العربي متمثلة في الربيع العربي... وغيره مرده لا محالة إلى فصل الأخلاق عن الدين في شتى مجالات الحياة، والتعلق بالدنيا فصارت الحضارة كأنها جسد بلا روح.

فالإسلام دون عيره من الديانات وبخصوصيته العالمية قد كفل حقوق المرأة والرجل قبل قرون من الزمن وفي وقت كانت فيه أوروبا غارقة في ظلمات الأسطورة والخرافة من جهة والكنيسة من جهة أخرى.[3] فالحضارة الغربية بنت أسرتها الحديثة على جملة مبادئ شكلت في عصر ما بعد الحداثة أسرة عن نقيض تلك المبادئ والقيم مما جعل الدين الإسلامي يختص بمبادئ متضمن في التصوف كنزعة دينية إنسانية تشكل مخرجا لأزمة الإنسانية العالمية، وهذا ما أشار له فعلا المفكر"طه عبد الرحمن" غي نظريته حول تأسيس حداثة إسلامية مستقلة ومنفصلة عن نظيرتها الغربية في الوقت نفسها، يتلخص مضمونها في الشكل التالي:

1- انقلاب المرؤة => الأمعية.

2- انقلاب الإلزام => الحظ. => (الأخلاق اللادينية)

3- انقلاب السعادة => اللعب.

الشكل(04): الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب القيم.

– سورة البقرة، الآية 263. [1]

– أميمة أبو بكر وشرين شكري، **المرأة والجندر**، دار الفكر دمشق، سوريا، ط2، 2002، ص115. [2]

– بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة الغربية**، ص (193- 198). [3]

خاتمـة: وخلاصة القول مما سبق يمكن القول أن ما يعيشه إنسان العصر ومجتمعة العالمي راجع إلى بعده عن "القيم الدينية"- الروحية- وتعلقه "بالقيم العقلية"-المادية- باختلاف نزعتها، التي بنيت عليها جل مجالات المجتمع من وسياسية واقتصاد وعلوم...وغيرها، حيث سعى المفكر والفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" إلى تخليق العقل الغربي من خلال نظريته التأصيلية حول الحداثة، بحيث يجعله مرتبطا بالقيم الروحية الغير منفصلة عن الدين، الموجه لها عكس تعقيل الغرب المضيق والمليء بالآفات الأخلاقية مع إثبات الأحقية للإسلام في درء هذه الآفات دون غيره. كما أن النهضة الحقيقة للمجتمع والإنسانية لا يمكن تصورها إلا في ظل مبادئ التشريع الإسلامي، رغم ما يعانيه الإسلام من تشويه له وللمرأة فيه. وعليه يمكن القول أن التصوف كفلسفة تربوية عملية أكثر منها نظرية عالجت في عصور سابقة وقد تعالج اليوم ما يعانيه "إنسان الحداثة" و"ما بعد الحداثة" في زمن أخلاقي إسلامي أختص بعلاج باقي الأزمنة الدينية السابقة له. لكن التساؤل يبقى قائم في ظل تحدي العولمة ذات التمظهر الاقتصادي متمثلا في النظام العالمي الجديد العالم- والهادف إلى القضاء على الدولة والحكومة والدين...على وجه العموم والهوية بكل ما تحمل الكلمة من معنى بوجه أخص - عن طريق للمخرج من قابلية آنية للإنسان العربي وأنظمته لهذا النظام الدولي الجديد على عدم أحقيتها في الاختلاف محليا أو إقليميا؟

العالم العربي الإسلامي...
من أزمة الحداثة إلى مآزق العولمة

أ/ خرشي عبد الرحمن (أبو مالك)
جامعة عمار ثليجي الأغواط.

Abstract:

Globalization has settled a new system of values that filled the world, and invaded our every home angles, even our cultural and thoughtful choices and directions. It has accomplished to create invisible boundaries, in which domestic values, and cultural privacies has melted in the pot of the western values and culture.Which became a higher priority for nations to strive towards, even the Islamic.In the shadow of the government nation and country thinking out, like a necessary to blend in and adapt with globalization needs being a universal phenomena that passed all the boundaries and has a great power to influence in the resulting of local cultures. That is mainly because its flexibility and its ability to form into any different culture.The cyberspace for example is a new country, which belongs to no geography or history, a country without limitations, memory or principals, as **Aljaber** describes which maintains raising the issue of keeping the identity in after modernity time. That and the west has found more than philosophy in a view to put the other person into examination to cancel his freedom, and destroy his fate in himself. In addition, the western view to the Muslim individual do not go beyond its accusitional logic, which makes him the present opponent, and the enemy of all times.

تمهيد

شغل موضوع الحداثة حيزًا واسعا في المجال الفكري، وظل مدار بحث فلسفي عميق، فالحداثة من حيث هي امتدادٌ لفكر الأنوار، تتبدى في صورة حركة انفصال، قطيعة مع الماضي، واتجاه إلى العقل: إيمان مطلق بإمكانياته بوصفه خاصية الإنسان الأكثر وضوحًا وأهمية، هذا الإنسان الذي اعتبره فلاسفة التنوير مدار البحث والاهتمام، وأُريد له أن يستعمل مداركه وقواه العقلية، ويتحرر من الأغلال والأصفاد التي ظلت تكبله، وأن يؤمن فقط بالعلم الطبيعي الذي يجب صرف الجهد عليه وإمعان النظر فيه.

مفهوم الحداثة وأسسها: ويوجز كرين برينتون قصة الحداثة في أسلوب قصصي مبدع فيقول: « يحكى أنه كان في سالف الزمان توأمين شقراوين اسمها النهضة والإصلاح، واجها العديد من المظالم والاضطهاد، فاتفقا ضد زوجة أبيهما العجوز المتهالكة، الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى»[1].وبالفعل فقد كانت أوربا الوسيطية تعيش عصور ظلام حقيقية، ولما هبت رياح التغيير في القارة العجوز، اقتلعت كل شيء أمامها، وكانت الكنيسة هي الخاسر الأكبر، إذ تزعزعت أركانها واتجه البحث عن بديل دنيوي، لا يعبأ كثيرًا بما تقتضيه تطلعات القساوسة والرهبان، ولا يلقي بالا لصكوك الغفران والعشاء الرباني، لقد تفتحت أعين الناس على الحقائق كما لم يروها من قبل، وفي مقدمتهم العلماء والمفكرون الذين عانوا من قهر الكنيسة واستبدادها، وظلت لقرون طويلة حجر عثرة في وجه كل إبداع أو اكتشاف أو فتح علمي جديد، فكان النصر حليفهم وأفكارهم، وحدث الدوران بزاوية تامة، فأعادت سنة التغيير رجال الدين إلى أديرتهم وكنائسهم وانتزع الفلاسفة ورجال الفكر زمام المبادرة، فأشاعوا الفكر الحر والمستنير وانطلقوا بعد ذلك في بناء منظومتهم الفكرية والحضارية على أساس علمي قويم. وتعد الحداثة في سياقها التاريخي « بداية الانبعاث الحضاري والتقدم النهضوي بعد حقبة من الجمود والتخلف»[2]. فقد ارتبطت بمخاض طويل وعسير من التحولات في مختلف ميادين الحياة، وصدمات متوالية للفكر والمجتمع الأوربيين، واستحداث منظومات فكرية وسياسية واجتماعية جديدة، وجاءت التحولات الكبرى مع النهضة الأوربية،وما صاحبها من ثورات علمية وصناعية وإصلاح ديني وتوسع جغرافي وتجاري. وعلى الصعيد السياسي والجبهة الاجتماعية، فقد فتحت الثورات الفرنسية والأمريكية الباب لعهد جديد من الممارسة السياسية وفهم الحقوق المدنية والدولة القومية، وتشكلت الإمبراطوريات العالمية التي يمتزج فيها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، في درجة عالية من الحراك وتوظيف واسع للمعرفة العلمية في جميع الاتجاهات. لذلك فالحداثة هي «العملية التي تؤدي إلى تغيير في البناء الاجتماعي، من خلال تغيير الأنظمة الاجتماعية بالعلم والتكنولوجيا.إنها عملية الانتقال في المجتمع الذي تسيطر عليه أنماط اجتماعية وثقافية جامدة إلى مجتمع حداثي يتجاوز التقاليد والأنماط الثابتة»[3].لقد تداعت الأبنية المعرفية السكولاستيكية، وسائر الأنظمة التي اتفق أن آمن بها إنسان القرون الوسطى، وانبعثت بذلك حركة جديدة قَلِقَةٌ، تتخذ من الاستكشاف إنجيل دعوتها، ومن التقدم عقيدتها الراسخة، وجاء المنهج العلمي الجديد على أيدي أئمة الفكر الحديث، فآمن ديكارت بأن الأفكار الواضحة والمتميزة منبع المعرفة اليقينية، وفي الاتجاه المعاكس بيَّن بيكون أن العالم الطبيعي والمشاهدة العيانية أساس المعرفة الصحيحة، فكان أن

---

[1] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث. ترجمة: شوقي جلال، مراجعة، صدقي حطاب. سلسلة عالم المعرفة. الكويت.1989، ص31.

[2] فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 1993، ص36.

[3] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها،2 نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب ط2006/1، ص 17.

ولدت الحداثة الغربية على أساس من اليقين والإيمان بالعلم في حياة الإنسان، لذلك يمكن تحديد الحداثة بوضوح «كحركة متميزة من حيث ابتعادها القصدي وتحديها الدائم للأشكال الأكثر تقليدية في الفن والفكر، إلا أنها تتميز أيضا –وبقوة- من حيث تنوعها الداخلي الهائل في المناهج والتوجهات»[1].

الحداثة الغربية ومقوماتها: يرتبط مفهوم الحداثة الغربية بتحديدات زمنية ضرورية وبأسس فكرية وفلسفية، فقد أدى تراكم المعارف إلى تشكيل وعي جديد، جرف مسار القيم التقليدية، وشكل اكتشاف العالم الجديد والنهضة والإصلاح الديني العتبة التاريخية بين القرون الوسطى والعصور الحديثة فيما يرى هابرماس، الذي ربط فكرة الحداثة بتطور الفن الأوربي وجعله انعكاسا لها وعاملا من عوامل إجلائها معتبرا أن مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة الأنوار في القرن الـ 18 يقوم على تطوير العلوم المضفية للموضوعية، والأسس الكونية للأخلاق والقانون وأخيرا الفن المستقل، لكن أيضا على تحرير مواز للقدرات المعرفية[2]. لقد داهمت أفكار الحداثة وقيمها المجتمع الغربي، وامتد تأثيرها وفاعليتها إلى المجتمعات الأخرى بفضل الفتوحات العلمية التي جاءت بها ودفعت بالإنسانية قدما، وبتضافر عوامل كثيرة إلى رؤية وفهم جديدين للإنسان في علاقته بالطبيعة والله والإنسان وإلغاء المبادئ الخالدة وفصل القيم عن المبادئ والأفكار، لذلك فإن أي محاولة لتحسين وجه الحداثة النهائي، لا يمكنها أن تتجاوز سلبياتها وأخطائها. صحيح أن الحداثة الغربية قد أمدت الإنسانية بوسائل طيبة وأفادت البشر في مختلف جوانب الحياة... لكن ذلك لم يتم إلا باستضعاف الشعوب وامتصاص ثرواتها والأخطر من ذلك محاولة إتلاف معالم حضاراتها على أساس نظرة ذات نزعة وحشية لا إنسانية. ولعل ذلك ما دفع بالدكتور عبد الوهاب المسيري إلى اعتبار أن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة امبريالية داروينية، فقد «تكشف الوجه الدارويني حين أرسلت الحداثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس، وتحولت بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدرا للمواد الخام والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية»[3]. لذلك عادة ما تظهر تبديات ردود الفعل المناوئة لتوجهات النموذج الحضاري الغربي من البقية، وهي مجموع الحضارات الأخرى، رغم تطلع مجملها إلى الانخراط ضمن المنتمين إلى إطاره العام. وفي منتصف الطريق بين الوقوف في خط المواجهة، واحتضان النتاج الفكري والقيم والسلوكات الغربية، لازالت التيارات الفكرية تتلاطم في ساحات المشاريع الوطنية والقومية، وعلى مستوى وعي الأفراد والجماعات والنخب. فالغرب يعمل «على أن يكون العالم كله غربيا، ولا يريد لغير الغربي أن يكون غربيا، لأنه يعتقد أنه ليس بإمكانه أن يكون كذلك، ويريد غير الغربي أن يكون غربيا، لكنه يعمل ألا يكون كذلك»[4]. إن تعدد أبعاد الحضارة الغربية وتنوع نتاجاتها المنتشرة منذ قرون على نطاق عالمي تسبب في معاناة البشرية وإفشاء كثير من الشرور في العالم، وألحقت الأذى بكثير من الشعوب بما فيها الغربية، وهي التي صنعت ذلك التقدم، ولعل ذلك ما جعل غارودي ينظر إلى الغربيين على أنهم حفارو القبور، ويؤكد في كتابه بنفس العنوان على أن الحضارة الغربية تحفر للإنسانية قبرها، فقد غدا الإله في الرأسمالية هو المال، العجل الذهبي، وغدت المادية الجدلية في الاشتراكية نوعا من دين ذي عقيدة مقدسة، وصار الحزب بديلا عن الله في نوع من اللاهوت[5]. إن فصل الحداثة عن القيمة،عمل على توليد تيارات تتبنى نماذج فكرية مركبة من الممارسة الشاذة والفكر المظلم، وتنأى عن الجوانب الروحية والمبادئ الأخلاقية، وقد كان حري أن يصاحب التقدم العلمي والتكنولوجي حضور الوعي وتجاوز أشكال الاستغلال والسيطرة، لذلك تنبأ الكثير من مفكري الغرب بنهاية الحضارة الغربية كنتشه وشيلر وتوينبي وبرجسون ورأى هوسرل أن الحضارة الأوربية قد وصلت إلى مرحلة الشيخوخة بعد أن تعبت وهرمت، وأقر اشفيتشر أن فساد الروح هو سبب تدهور الحضارة الغربية. ويقول في ذلك: «لقد أسكرنا التقدم في الكشف والاختراع الذي غمر هذا العصر، فنسينا أن نهتم بتقدم الإنسان في الشؤون اللامادية، وانزلقنا دون تفكير ولا وعي إلى تشاؤم الإيمان بكل أنواع التقدم، دون الإيمان بالتقدم الروحي للفرد وللإنسانية»[6]. وفي عالمنا المعاصر، أين بلغ التأثير الغربي مداه في مجموع الحضارات الأخرى، فإن العالم قد انقسم إلى فريقين، فبينما تتصارع الدول الأكثر غنى على القمة، لا يزال كثير من البشر في هذا العالم يتصارعون على اللقمة في عالم الفقراء الذين يعضهم الجوع بأنيابه، والمتخلفين عن قطار الحضارة المتسارع في زمن العولمة وما بعد الحداثة ويبدو أن «العلم بعناوينه الكبرى وقوالبه المطاطة داخل في مؤامرة مع الإيديولوجيا الغربية لسحق الإنسان وإبقاء هيمنة الغرب المطلقة على العالم الثالث»[7].

---

[1] رايموند ويليامز: طريق الحداثة: ترجمة فاروق عبد القادر. سلسلة عالم المعرفة. الكويت. 1999، ص 64.

[2] محمد سبيسلا، عبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، ص 26.

[3] عبد الوهاب المسيري : دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة (مصر) ط2006/1، ص35.

[4] منير بهادي : الإستشراق والعولمة الثقافية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط2 ،بدون تاريخ، ص 12.

[5] روجيه غارودي : في سبيل حوار الحضارات، ترجمة / د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت (لبنان) – باريس (فرنسا)، ط1986/3، ص199.

[6] ألبرت اشفيستر : فلسفة الحضارة، ترجمة عن الألمانية: د/ عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (لبنان) ط1983/3، ص412.

[7] محمد محفوظ : الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، الدار البيضاء (المغرب)، ط1998/1، ص 143.

الحداثة العربية، الواقع والأبعاد: ويمكن القول في غير تعسف، أن الشعوب العربية والإسلامية ليست بمعزل عن واقع عصرها، وكما أنها مرتبطة بماضيها القريب على الأقل، فإنها لم تشذ عن هذا الميل الجارف للحداثة، ولم تتخلف عن محاولات الدخول في موجات التحديث المتوالية. لقد شكل سؤال الحداثة هاجسا بالنسبة للمجتمع العربي، ظل يقلقه على مدى القرنين الماضيين، فالحداثة الغربية «تطرح بمنظوماتها وإفرازاتها مشكلات كثيرة على العالم العربي بصفة خاصة، وذلك بحكم طبيعتها المزدوجة، وما تتضمنه من جوانب جيدة وجوانب رديئة، كما أنها في نفس الوقت تعيد النظر في وجود الشعوب الأخرى وقيمها، مخلخلة بذلك توازننا التقليدي وعلاقاتنا مع أنفسنا ومع العالم والغير»[1]، فمنذ أجيال ونحن نتحدث عن الحداثة والنهضة العربية، لكن ذلك لم يحصل بالقدر المأمول، ولم نتمكن بعد من الخروج من الشرنقة ودخول الحداثة المعرفية، بدل الاحتذاء بالآخر وتمجيده، لأن مرجعية الحداثة غربية أوربية، ويرى الكاتب عبد الإله بلقزيز أن معنى التقدم والحداثة قد توزع بين مفهومين ورؤيتين وبالتالي بين خيارين، يجمع بينهما «الانتصار للحديث» فقد عنى عند بعض منهم « نقد القديم» وإبداء الشدة في بيان عليته في إنتاج حال التأخر اليوم، وعنى عند بعض ثان «استلهام النموذج الأوربي» والتبشير به[2]. لم تكن الحداثة العربية إذا نتيجة تطور داخلي أي على أساس مناهج دراسية خاصة ومخاض بحث نابع من الذات، اجترحها العقل العربي، «ومن المهم أن نشير إلى أن الحافز الحاسم لبدء الإصلاح في الإسلام لم يأت من التغيرات الاجتماعية الداخلية، بل من الخطر الحقيقي الداهم من الخارج، وبالتحديد من أوربا الرأسمالية الكولونيالية التي دخلت حقبة الإمبريالية»[3]. ولو أنه في مراحل نبوغه أظهر أنه يمكن الوثوق بإمكانياته والركون إلى ثمرة مجهوداته ذلك أنه لم تكن تنقصه إلا الوثبة الأخيرة لتحقيق تطلعاته الفكرية والعلمية لكن ظروفا معينة حالت دون ذلك، وهو ما وفر للغربي الحافز والمناسبة الملائمة لاستثمار تلك النتائج وتوظيفها في البناء العلمي الحديث، بينما تراجعت المستويات الذهنية وتعاظم سلطان الماضي على الحاضر في المجتمعات العربية، فكان أن تواترت عليها نماذج متنوعة تراوحت بين التقليد والتجديد، نذكر منها محاولات الأفغاني والشيخ مصطفى عبد الرزاق ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي على المستوى الديني، ومحمد علي باشا على الصعيد السياسي وشبلي الشميل وفرح أنطوان وقاسم أمين وطه حسين والطهطاوي وسلامة موسى في الجانب الفكري. لقد تميز الفكر التنويري العربي في عمومه باعتماد النموذج الأوربي مقياسا للتقدم لكن رواد الإصلاح ودعاة التحديث يختلفون أشد الاختلاف فيما بينهم عندما يتعلق الأمر بالبعد الديني فبينما أراد بعضهم تأسيس أطر التحديث العربية على أسس إسلامية محضة، قام أصحاب الاتجاه التحديثي العلماني بمحاولات علمنة الفكر والمجتمع العربيين لكن مفهوم العلمنة في المجتمعات العربية يختلف عنه في المجتمعات الأوربية التي مرت بسياقات خاصة بكونها «واقع تاريخي فكري واقتصادي واجتماعي وسياسي، بينما هي في الفكر العربي إشكالية نظرية وسياسية لم تجد من التحولات التاريخية ما يكفي لتحليلها إلى وقائع لرفعها من مستوى الطموح إلى مستوى الصيرورة والحتمية»[4].لقد تأسست قناعات العلمانيين العرب على أن التقدم هو اتباع النموذج الغربي فكرا وسلوكا لكن الأخذ بتلك القيم، يظهر «منذ البداية كذعوة للتخلي عن القيم الروحية والمعتقدات والأخلاق معاً، وهو يحصل في سياق تدهور لمواقع المجتمع أمام صعود المدنية الغربية، وتفاقم الهيمنة الأجنبية»[5]

إن دراسة معرفية في الحداثة العربية تجعلنا أمام مادة غزيرة من التاريخ الفكري والثقافي لأفكار مستوردة أعيدت صياغتها مرات عديدة وبدرجات متفاوتة من العمق والجدية، لبناء مشاريع حداثية عربية وسيناريوهات حاولت تجاوز الواقع إلى الطموح. إن «عملية استيراد المعايير النماذج من الغرب ومحاولة تطبيقها على عالم يختلف جذريا في تطوره الاقتصادي والاجتماعي والثقافي عن الغرب، ما هي إلا محاولة فاشلة تعكس عقم الاستيراد الفوضوي للمثل والتطور والتقنية الحديثة، بل هي ضرب من ضروب التخلف والانحطاط في صورته الحديثة»[6]، لذلك لا يزال الوطن العربي متخلف عن الركب الحضاري فكرا وتقنية، وبعد قرون من انتكاس الحضارة العربية الإسلامية وتراجعها، لا يزال الكثير منا يعيش في الحاضر على ذاكرة الماضي، معتقدين في اطمئنان أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان وأنه ما ترك الأول للآخر شيء، وهي نظرة فرضت قيودا على الفكر والممارسة في واقعنا، ورسخت سلطان الماضي على الحاضر، وبمعنى ما «فنحن هنا نحن إلى الماضي ونخاف من المستقبل أما في الغرب فقد انهارت جميع أساليب الحياة القديمة فهولا يعتز بماضيه إلا من حيث اعتزازه برجالات هذا الماضي الذين بنوا حاضره»[7]. ومن جهة أخرى فإن محاولات التحديث، وقد عملت على نقل الأفكار والتطبيقات العلمية من الغرب، لم تأخذ بالحسبان البيئة الفكرية والبنية المختلفة للمجتمعات

---

[1] مصطفى الشريف :الإسلام والحداثة، مستقبل صراع الثقافة، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2000/2، ص6.

[2] عبد الإله بلقزيز : العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان) ط2007/1، ص 35.

[3] مجموعة من الباحثين: الاستشراق والإسلام: ترجمة ، فاتح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي: سوريا قبرص/ط1991/1، ص 37.

[4] محمد الجبر :رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة،دمشق،ط2003/1، ص111.

[5] برهان غيلون: اغتيال العقل، موفم للنشر، الجزائر، 1990 ص

[6] محمد محفوظ : الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، الدار البيضاء (المغرب)، ط1998/1، ص 19.

[7] أحمد سليم سعيدان: مقدمة اتاريخ العلم في الاسلام: سلسلة عالم لمعرفة. الكويت. 1988، ص101.

العربية والإسلامية، فكان أن فرضت علينا محاولات الاندماج في الحداثة إسقاط بعض رموزنا الفكرية وقيمنا الثقافية، وانسلاخنا من ماضينا واغترابنا عن حاضرنا، فتأثير الثقافة الغربية اليوم في واقعنا «يخلق في ذهن الناس صورة عن الحياة والسلوك والتاريخ والذات والموضوع مختلفة كليا عن الصورة التي يعيشونها ويعانون منها يوميا»[1]، ويرى الشيخ المودودي أن الأجيال المسلمة الحديثة «تتميز بالنزوع إلى المذهب المادي والإلحاد والهزيمة الذهنية أمام الغرب والتقليد الأعمى للأفكار الغربية، والنفرة من الماضي والتضجر من كل شيء قديم»[2] وفي ظل التبعية الحضارية للآخر وتخلف النموذج المحلي وتعذر قدرته على تقديم البدائل، لم يعد هناك مجال لابتكار خيارات جديدة لأن مجتمعاتنا أصبحت مجرد ساحات مفتوحة على كل أنواع البضائع الغربية وتياراته الفكرية الرديئة منها والحسنة، فالغرب فيما يرى محمد أركون «مرجع محتوم، مقبول على مستوى الواقع ومدان على مستوى المبادئ والشعارات»[3]. وذلك يعكس عمق محنة الثقافة العربية بين الجمود والتبعية، حتى أن أغلب مفكرينا ومثقفينا أصبحوا مجرد وكلاء حضاريين، يعملون على تثبيت الولاء للغرب، فمنذ أكثر من قرن ونصف، فيما يقول حسن حنفي، ونحن نترجم ونعرض ونشرح ونفسر التراث الغربي دون أن نأخذ منه موقفا صريحا واضحا... عصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد أو على أكثر تقدير، مازال موقفنا هو موقف العارض للنظريات وكأن هناك علما للعلم أو كأنّ العلم ينقل من بيئة إلى بيئة، له وجود مستقل عن واقعه، وهل يصبح المترجم أو العارض مثقفا أم مفكرا أم عالما[4]، فالبداية الصحيحة لإنهاء حالة التخلف والجمود هي التحرر من ربقة التقليد الأعمى، لذلك ربما لم تحقق الإصلاحات التي جرت في الدول العربية، ومحاولات التحديث عبر العشريات الماضية، الحد الأدنى للشعوب العربية إلا بالقدر الذي يحقق أهداف التقليد والتبعية، ويرى كيرهارد أنه «من المهم أن نشير إلى أن الحافز الحاسم لبدء الإصلاح في الإسلام لم يأت من التغيرات الاجتماعية الداخلية، بل من الخطر الحقيقي الداهم من الخارج، وبالتحديد من أوربا الرأسمالية الكولونيالية التي دخلت حقبة الإمبريالية»[5]. لقد ارتبطت مدنية أوروبا الزاحفة إلى مجتمعاتنا بالغزو العسكري والحركة الاستعمارية الواسعة التي دشنت مرحلة جديدة في فصول التعامل مع الشرق عامة والعالم الإسلامي منه بصفة خاصة، ولأنهم أدركوا أن السيطرة العسكرية إلى زوال فقد أحكموا القبضة ثقافيا، لأن تدمير الثقافة المحلية التي هي من أهم مقومات الأمة يعني القضاء على هذه الأمة وجعلها تابعة ولو بعد مئات السنين، وقد عمد المستعمر إلى الغزو الثقافي والحضاري من جهة، وتجزيء البلاد العربية إلى وحدات متناثرة، رغم ما يربط بينها من حدود تاريخية وجغرافية، وذلك بلا شك من أسباب تقدمهم وتأخرنا، ومشكلتنا « هي أننا نواجه الغرب كدول منفردة وليس كعالم عربي أو عالم إسلامي له نفس التصور وإستراتيجية موحدة، مشكلتنا في التخلف العلمي والمعرفي والتكنولوجي»[6]. فالمعالجة الشكلية لمشاكل العربي المعاصر لم تحل الأزمة. إن بناء الحداثة العربية ينبغي أن يكون من داخل واقعنا وتجديد النهضة الحقيقي يقوم على اكتشاف الذات ونقدها[*] وعلى المثقفين والأكاديميين ورجال الفكر العرب والمسلمين اجتراح أنماط جديدة للفكر والعمل تتوافق مع مقتضيات الحداثة وتطلعات الشعوب، لذا فإن «القول بأن نسق الحضارة الغربية إما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادي البعض، وأنه لابد من إعادة صياغة الإنسان العربي ليتفق مع مقتضيات العصر الحديث، كما نشأ في الغرب ليس قولا علميا، لأنه محاولة تعميم ما هو خاص.»[7]، ذلك إن الإصرار على التمسك بالتراث والانجراف مع قيم الحضارة الغربية كلاهما لا يخدم حاضرنا ولا مستقبل أجيالنا.

ما بعد الحداثة وتطلعاتها: هل يرتبط مصطلح "ما بعد الحداثة" بتأريخ بعينه، يتجاوز الحداثة أم أنه خطاب نقدي لمكتسبات الحداثة؟ هل هي وجهة نظر تستند إلى خلفية معينة تبشر بتهاوي أبنية الحداثة أم أنها لحظة قطيعة تتأسس على المعرفة العلمية وتطبيقاتها العملية ،بحيث يمكن القول أن مابعد الحداثة هي حداثة الحداثة؟ عمليا ارتبط ظهور فكر ما بعد الحداثة بظاهرة العولمة، لكن جيان فاتيمو يرى أن فلسفة ما بعد الحداثة، إنما ولدت في كتابات نيتشه وبشكل أخص في مجموعة الأعمال الكاملة التي كتبها بعد كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته"[8]. وإذا كانت

---

[1] برهان غيلون: اغتيال العقل، ص 59

[2] أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر 1988.ص 114.

[3] محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2000/2، ص237.

[4] حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3 /2006، ص 54.

[5] مجموعة من الباحثين : الإستشراق والإسلام : ترجمة وإعداد، فاتح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي : سوريا قبرص/ط1991/1، ص 37.

[6] عبد العالي دبلة، د/ بلقاسم سلاطنية : الإسلام والغرب، مجلة الإحياء، عدد 6، ص137.

[*] من الذين بشروا بانبعاث حضارة جديدة : فانون، جيفارا، غاندي، هوشي منه، ماوتسي تونغ، مانديلا، تيتو، نهرو

[7] كافين رايلي: الغرب والعالم (تاريخ الحضارة من خلال موضوعات)، ترجمة د/ عبد الوهاب المسيري. د / هدى عبد السميع حجازي، مراجعة: د / فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة. الكويت. 1985، ص20.

[8] رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة : المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط2003/1، ص 41.

الحداثة قد قامت على الأقانيم الثلاثة: الأنوار والعقلانية والعلمانية، فإن حركة ما بعد الحداثة جاءت لتنفي الحداثة وأعلنت رفضها لأصولها وأسسها ويبدو أن التفسير الوحيد الذي يبدو منطقيا لذلك هو أن الحداثة قد فقدت مبررات وجودها بعد أن صدأت وتآكلت أطرافها لدرجة أصبح البحث عن بديل لها أمر مشروع وضروري، غير أن ما بعد الحداثة لا تعرف بكونها مجرد نفي للحداثة بل أيضا على أساس ارتباطها التلازمي والتعاقبي، بحيث لا يمكن المرور لمرحلة ما بعد الحداثة إلا على أنقاض مرحلة تاريخية سابقة، تتموضع في لحظة الحداثة، ويرفض محمد أركون استخدام مصطلح "ما بعد الحداثة" لأنه « يسجننا داخل المسار الكرونولوجي (أو الخط المستقيم) لتجربة واحدة هي تجربة الحداثة الأوروبية، وهي تجربة مرتبطة أكثر مما يجب بالانتشار التاريخي للعقل الأوروبي»[1]. إن لفظة «ما بعد» تفيد التجاوز أو الانتقال والعبور، وذلك يفترض أحد خيارين: إما أن المشروع ما بعد الحداثي بديل عن الحداثة وتجاوز لها، أو أنه استمرار نقدي لها، ففي الوقت الذي شاع فيه الكلام عن مآزق الحداثة، تم التشهير بما بعد الحداثة كحل بديل وتجاوز لها ولقيمها، وضرورة لإقامة مصالحة بين مقتضيات الحضارة والقيم الأخلاقية في إطار من العالمية في التوجه والسلوك ونمط العيش وهو ما ستأتي به الموجة الثالثة حسب ألفن توفلر، فالحضارة البازغة ستقوم « على مؤسسة من نوع جديد، يمكن أن نسميها «الكوخ الإلكتروني» وعلى مدارس وشركات ونقابات مختلفة مستقبلية تختلف عن المألوف حاليا اختلافا جذريا»[2]. تريد حركة ما بعد الحداثة إذا إحالة النتاج الحداثي إلى أرشيف التاريخ بعد تزايد الإحساس بعدم القدرة على معرفة الواقع وهو ما يرجع الإيمان بإمكانية التوصل لحل جميع المعضلات التي تواجه البشر إلى أدنى مستوياته، أو على الأقل تراجع الإيمان بمطلقية النتائج العلمية والركون التام إلى صحتها، فالحداثة «كانت امبريالية وذات نزعة ذكورية متمركزة، في حين أن ما بعد الحداثة ترفع راية التحرر، إنها متشظية يمكن أن تتفتح فيها مائة زهرة، إنها تبشر بتعددية الثقافات»[3]. إن فلسفة ما بعد الحداثة تطرح ضرورة التفكير في ترتيب البيت العالمي وتعمل على إنشاء نواة فكر جديد، لأن المعالجة الشكلية لمشكلات الإنسان لن تحل الأزمة القائمة وتداعياتها القادمة، وهو ما يسبب تشاؤما عميقا في عالمنا المعاصر «ليس عارضا أومن قبيل المصادفة، وإنما هو ناجم عن أحداث سياسية رهيبة حقا وقعت خلال النصف الأول من القرن العشرين: حربان عالميتان وظهور الإيديولوجيات الشمولية، واستخدام العلم ضد الإنسان في صورة الأسلحة النووية وتدمير البيئة»[4].لكن يبدو أن تشاؤمنا أعمق لأننا لا نزال في حال الضعف، مادمنا نستهلك العلم ولا ننتجه ونستورد الثقافة ولا نبدعها، وبعيدا عن الآمال الوردية التي يطرحها خطاب ما بعد الحداثة، فإن واقعنا محاط بحقائق ذات دلالات مربكة حقا، لا يظهر أن الخروج منها بات وشيكا بل إن آمالنا في تحقيق أي تقدم تبدو أشبه ما تكون بحرث الغيوم في ظل الظروف والملابسات القائمة. إن طروحات ما بعد الحداثة لم تنج من ثغرات رغم حسناتها وتماسك بنيانها، لأنها لم تستطع التخلص من سيطرة النموذج الغربي الأوربي والأمريكي، ولم تجهر بمشروع ثقافي تحرري مختلف وذو أبعاد كونية حقيقية على نحو ما نجده في خاتمة (معذبو الأرض) لفرانز فانون: «لقد انقضت قرون وأوربا تجمد البشر الآخرين وتستعبدهم لتحقيق أهدافها وأمجادها. لقد انقضت قرون وهي باسم «مغامرة روحية» مزعومة، تخنق الإنسانية كلها تقريبا. انظروا إليها الآن وهي تسقط بين تحلل الذرة وتحلل الروح...إن على العالم الثالث أن يستأنف تاريخا للإنسان يحسب حساب النظرات التي جاءت بها أوربا، وكانت في بعض الأحيان رائعة، ولكنه يحسب أيضا، حساب الجرائم التي قامت بها أوربا في الوقت نفسه، وأبشع هذه الجرائم أنها قد شتت وظائف الإنسان تشتيتا مرضيا»[5].

العولمة والتحديات الراهنة والمستقبلية: يعتبر القرن الحادي والعشرين قرن التحولات الكونية، فبعد الهزات العنيفة المتعاقبة التي تعرضت لها المجتمعات التقليدية مع موجات التحديث المتوالية، تعرف البشرية اليوم تطورات هائلة بسبب تراكم المعارف والخبرات الإنسانية في مجالات العلوم والتكنولوجيات المختلفة، وهو ما يضمن للحضارة الغربية إحكام السيطرة على مجموع الحضارات الأخرى، وفرض النموذج الغربي وترسيخ تبعية الآخرين له في مختلف مناحي الحياة، وهو ما يصطلح عليه بالعولمة، وهي الظاهرة التي تصاحبها تحولات رهيبة وتغييرات جذرية في كل يوم بل في كل لحظة، ولصالح الغرب المنتصر حضاريا بكل تأكيد، ذلك أن «المغلوب مولع أبدا بتقليد الغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده» برأي ابن خلدون.[6] لقد فرضت علينا العولمة منظومة قيم جديدة أصبحت تملأ عالمنا، واكتسحت زوايا منازلنا،بل وحتى خياراتنا الثقافية وتوجهاتنا الفكرية، وفرضت علينا حدودا غير مرئية، انصهرت داخلها القيم الوطنية والخصوصيات الثقافية في مركب واحد هو الثقافة والقيم الغربية التي أصبح الانتماء إليها والانتساب لمجالها أحد أهم الأولويات التي تراهن عليها الشعوب النامية ومنها الإسلامية، في ظل انكماش الدولة

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي:مابعد الحداثة،1تحديدات،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب ط2007/1، ص 45.

[2] ألفن توفلر : بناء حضارة جديدة، ترجمة سعد زهران، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة (مصر)، ط1996/1، ص 18.

[3] رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة، ص 69.

[4] فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة : حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1993/1، ص 09.

[5] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي:مابعد الحداثة، ص 31.

[6] ابن خلدون : المقدمة، دار العودة، بيروت، بدون تاريخ، ص 116.

والأمة والوطن، كحتمية للاندماج والتكيف مع مقتضيات العولمة ونتيجة للاستيراد الشره والعشوائي لمنتوجات تحمل روافد الثقافة الغربية بكل المعايير، لذلك فإن «للعولمة تأثير سلبي على الهوية الثقافية،فهي تتضمن مزيدا من الاستغلال الاقتصادي، وينعكس ذلك على الهوية الثقافية إذ تحمل الاستثمارات الأجنبية المستوردة في طياتها ثقافة مغايرة تسحق ثقافات الدول المستوردة»[1]، وذلك ما يحملنا على التفكير بأن الخطر الآتي هو اعتبار العولمة قدرا تاريخيا محتوما بكونها ظاهرة كونية تتجاوز كل الحواجز ولها قدرة تأثير عالية في نتاج الثقافات المحلية، وذلك لمرونة قوالبها وقدرتها على التشكل بطابع الحضارات المختلفة، فالفضاء السوبرنيتي مثلا «وطن جديد لا ينتمي إلى الجغرافيا ولا إلى التاريخ، وهو وطن بدون حدود، وبدون ذاكرة وبدون تراث»[2]. إن العولمة شعار جديد لهدف قديم وهي الطبعة الجديدة للنظام الليبرالي، إذ لا يحتاج المرء إلى كثير من الخيال في تصور مفهومها، ونحن نعيش انبعاثها إلى أبعد الحدود، باتضاح سمات المنظومة الدولية الجديدة. وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين تعاظم ظاهرة العولمة في مجال الاقتصاد الذي أدى ارتباطه بمنطق الاستثمار الضخم وتحقيق الربح إلى اتساع فضاء الإنتاج، وتولدت عن تطور التكنولوجيات الحديثة والحاجة إلى أسواق خارجية، حركة تنافسية هائلة، تحركها النزعة نحو المشروعات والاستثمارات الضخمة في إطار الشركات العالمية التي تعمل في مختلف القطاعات الاقتصادية والمجالات الفنية والخدمات، وساعد على إحكام السيطرة على العالم، اكتساب وسائل الاتصال والإعلام والإشهار، وهي مزيّة أخرى تضمن فضلا عن التحكم في القوة الاقتصادية، توجيه القرارات السياسية والاستراتيجيات العسكرية وحتى الخيارات الثقافية الأخرى، بتسويق إعلام موجه لكل الفئات والأجناس والأعمار، من أفلام الكرتون إلى الحصص الإخبارية والوثائقية إلى صناعة السينما التي تتم فيها استثمارات هائلة من جهة، ومن جهة أخرى تصدير نموذج فكري يحمل إيديولوجيا معينة وله تأثير فاعل في أنماط حياة الشعوب وطرائق تفكيرها. وبذلك حلت الثقافة الكونية الوافدة، الثقافة الغربية والأمريكية تحديدا محل النظم الخاصة، واندثرت القيم الحارسة ودخلت عليها الكثير من الأفكار الدخيلة، ربما بصمت ولكن بفعالية، وتقلصت مساحة الاستراتيجيات المحلية أمام الحلول المستوردة، وهو ما يكرّس ويجسّد خروجنا كعرب مسلمين من التاريخ، بكوننا مجتمعات هامشية في خارطة العالم المعاصر، وقد رأى الشيخ محمد الغزالي أن «الغزو الثقافي الذي يجتاح الأمة الإسلامية، صنو للغزو العسكري الذي جاس خلال ديارها من بضعة قرون، وأثر لا بد منه للهزائم التي أصابتها وألحقت بنا خسائر مادية ومعنوية فادحة.»[3] لذلك تثار مخاوف من مستقبل غامض للعالم الإسلامي، لأن شعوبه لم تطوّر بنياتها الأساسية في الاقتصاد، كما أن أنظمتها السياسية والفكرية بقيت هزيلة، وإن كانت السيطرة عليها تمت في القرون الماضية بالصيغة الاستعمارية الكلاسيكية، فإنها مع بداية الألفية الثالثة، اعتمدت سيناريوهات جديدة من إحكام القبضة على الشعوب المستضعفة، وهو تتويج تاريخي للاستعمار القديم، وبذلك تتراءى لنا العولمة على أنها «ما بعد الاستعمار باعتبار أن الـ"ما بعد" في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ"ما قبل" بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة كما نقول "ما بعد الحداثة"»[4]، وهو ما أسس تاريخيا وفكريا لما يصطلح عليه اليوم بصراع الحضارات.

كلمـــة أخيرة:

إن مشاكل المسلم المعاصر لم تعد كما عاشتها المجتمعات الإسلامية في القرن الأول أو الخامس ولا حتى العاشر الهجري، ولم تعد الظروف ولا التطلعات متطابقة مع تلك الفترة من حياة المسلمين «إن مشكلة المجتمعات والثقافة المهجوسة بسؤال المعاصرة أنها تعاني ثقل حضور التاريخ في يومياتها بدرجة شديدة أقرب ما تكون إلى الحالة المرضية، وتلك حال الثقافة في المجتمعات العربية المعاصرة»[5]، لكن وفي المقابل نقول أن رفض روافد الثقافة الغربية، يعني الالتزام بالبحث عن بدائلها الممكنة وبصورة جدية وموضوعية والاستفادة من حسناتها دون سيئاتها ، فرغم تثميننا لما وصل إليه الغرب فإننا لا نستطيع أن نذهب مذهبه في كل شيء خصوصا في القضايا الأخلاقية وبعض السلوكيات التي تتجاوز الطبيعة الإنسانية ، إننا يمكن أن نتقبل مطاعم الماكدونالد والهمبورجر والبيبسي كولا في بلادنا وأن نعجب بالنزعة نحو المغامرة والاستكشاف لدى الإنسان الغربي وأن نقدر الكثير من منتجات حضارته وطبائعه الإنسانية ، لكن لا يمكن بحال قبول الممارسات الشاذة كالمعاشرة السحاقية واللواطية والمخادنة وجميع القيم الفاسدة التي تحملها الأفلام الخليعة والسينما الغربية بصورة عامة. إن الوعي الحضاري بمضامين التعامل مع الحضارة الغربية ونتائجه يستدعي استيعاب الظروف التاريخية والفكرية التي هيأت لصعود هذه الحضارة والاستجابة للتحديات التي يفرضها حضورها في واقعنا الراهن

---

[1] صفاء عبد السلام جعفر : الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور : ج3 من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية /1998، ص118.

[2] محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان) ط1997/1، ص 147.

[3] محمد الغزالي: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا. مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة. عمان (الأردن) ط1 / 1985، ص 44.

[4] محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، ص 135.

[5] عبد الإله بلقزيز : العرب والحداثة، ص 13.

وذلك يطرح ضرورة توظيف حسنات الفكر الغربي والاستفادة من جمره دون رماده، فالعيش في العصر ليس تقمص دور الفاعل وإنما الانخراط الواعي في هذا العصر، وإذا كنا ندعو إلى المعاصرة « فليس معنى ذلك أن ندخل العصر مجردين من تراثنا العربي الإسلامي، علينا أن نرتد إلى الأصالة الحضارية لنأخذ منها قوة متجددة، ومن المعاصرة الحركة والتوظيف لكل الممارسات الحضارية»[1]. ونود الإشارة هنا إلى ضرورة العمل على تجاوز دعوى المقابلة بين الأصالة والمعاصرة، لأنه سؤال مغلوط في رأينا، يجعل من الندية أساسا للعلاقة بين الموروث القديم ومكتسبات اللحظة الحضارية الراهنة، بما يفترض أن تبني أحدهما يعني غياب الآخر، فالتراث « هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية»[2]. لقد آن الأوان أن ينتقل الفكر العربي من المرحلة الإيديولوجية إلى المرحلة الإبستيمولوجية، أن يتساءل عن مدى النفع أو الضرر الذي جلبته لنا قيم الحداثة والعصرنة والعولمة أخيرا، فمع تسارع التحديات والصعاب، لسنا اليوم بحاجة إلى فكر يثقف فحسب، بل إننا في أمس الحاجة إلى فكر يغير، لأن العالم الإسلامي اليوم لا تنقصه القوة الاقتصادية ولا تعوزه الموارد البشرية، وإنما يعاني من أزمة فقدان الإبداع، و« تعصف به أفكار متناقضة تجعله يجابه مشكلات الحضارة التكنولوجية من غير أن تربطه بجذورها، وأفكار توثقه بعالمه الثقافي الخاص من غير أن توصله بنماذجه المثالية»([3]). إن النهضة الواعية لأمتنا ينبغي أن تقوم على الجمع بين ضرورات الأصل ومقتضيات العصر، والانفتاح على الآخر وليس تقليده يقتضي إبداع الذات، ولو على ضوء المكتسبات الغربية، لكن دون إلغاء خصوصياتنا الاجتماعية والثقافية. وأخيرا نقول أنه ينبغي أن تكون إرادتنا في تغيير واقعنا بحجم التحديات المفروضة علينا.

---

[1] سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990، ص 371.

[2] حسن حنفي : التراث والتجديد : دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1981/1، ص 11.

[3] مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي : منشورات ANEP /طبعة2005، ص 119.

الحداثة في الفكر العربي الإسلامي بين التأثر والتأثير

د/ دلاسي امحمد
جامعة عمار ثليجي الأغواط.

Abstract:

Starting from the social history of Arabic Islamic Societies in which Algeria is included, we find ourselves obliged to point out the dangerous role that the colonizer played, and entered to these societies that is the thoughtful conflicts, and separating between scientific and religious groups. And sometimes we find them in one Arabic country. I think on it is only fair to say that here are living on the ruins of the past, and its fruits as ALBACHIR AL IBRAHIMI said.And if it were a goal the colonizer has longed to achieve, it is by all means accomplishing the thoughtful philosophy which " Mekia villi" advertised at the time to the prince to rule the foreign and local lands, which is known as "Separate to rule". It didn't stop at political, economic or military cases, it has done far to social and thoughtful cases like religion, beliefs, traditions, principals, original Islamic concepts which world form the true identity to the Arabic Muslim individual.

Today, causes got complished, and concepts got trickies with the development of modernity and the politics of After Modernity, and the thing that made the western societies desire continuously to dominate the Arabic culture, and rule its privacies in the name of modernity, development, and globalization.

These are all concepts to dominate and should make the Arab thinkers resist the western thinking and keep the Arabic traditions based on different schools in modern criticism, and with the help of the human sciences and social methods curing the new occurring happenings in a formal, that doesn't controverse with the social Arabic actuality.

مقدمة:

أردت من خلال مداخلتي في هذا الملتقى العلمي الذي يصور للباحثين المخلصين والمفكرين الجادين في رؤيتهم لواقع الفكر العربي الإسلامي الصورة الحقيقية التي يجب أن يبنى عليها نهج الحياة، ومعنى الحوار، وواقع الأزمات، وتبني الحلول ولو اقترن ذلك بمبدأ العولمة أو العصرنة أو الحداثة. هذه المفاهيم أو بالأحرى الإيديولوجيات الفكرية والسياسية والثقافية هي في حقيقة الأمر ظواهر اقتصادية وسياسية لكن مغزاها الحقيقي فكري ثقافي عقائدي ظهرت ملامحها منذ منتصف سنة 1980م حين كان النظام العالمي القديم مازال موجودا أو ما يسمى بالنظم التقليدية في شتى مجالات الحياة خاصة الاقتصادية والسياسية والعقائدية وهذه النظم التقليدية ارتبطها أقطاب العالم آنذاك بالفكر الاشتراكي والشيوعية المادية فالاتحاد السوفياتي حين ذاك كان موجودا، والحرب الباردة بين المعسكرين أيضا كانت موجودة لكنها بدأت تظهر بشكل مغاير بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك الكتلة الشرقية ومعها انتهت الحرب الباردة ولا أقول انتهت بقدر ما أفهمها أخذت أبعادا وأشكالا وألوانا أخرى أهمها وأبرزها الهجوم على الحضارات وبروز الصراعات الفكرية خاصة ضد الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الصينية بحيث اعتبرهما بعض المفكرين والكتاب خاصة من أمريكا كعدوين بديلين عن الاتحاد السوفياتي الذي انهار ولذا يجب عليهما أيضا أن ينهارا ويتركا الساحة لقوة أحادية أخرى تتمثل في العالم الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها. ومن هذا المنطلق بدأت سلسلة المؤامرات في إصدار دراسات ومقالات وكتب تصب في قالب واحد وبلهجة واحدة تتحدث كلها عن صراع الحضارات ونهاية التاريخ وأنساق الحداثة ومضامين العصرنة وألوان العولمة وهي كلها إيديولوجيات ترى بأنّ عدوها الجديد هو الإسلام. فالأزمة الحقيقية إذن ليست في واقع الحداثة ولا العصرنة ولا العولمة بقدر ما هي أزمة التصور والممارسة. وإذا عدت إلى بداية كلامي عن تلك الصورة الحقيقية التي يجب أن يبني عليها المفكرون العرب نهج أفكارهم هو أن يلتزم كل منهم بقواعد القيم وأن يؤكد كل منهم على المعنى العلمي لكي نراعي به شؤون الثبات والتغير في الحياة وهذا لا يتنافى طبعا مع عقيدتنا السمحاء وديننا الحنيف.

عوامل ظهور الحداثة: يعتبر مفهوم الحداثة من أبرز الأفكار التي أسقطت الاهتمام بسياقها وتصوراتها على المستوى العالمي والفكري في الآونة الأخيرة ولربما من كثرة الاستعمال في شتى الاختصاصات وبدون استثناء والإشادة بها في كل مناحي الحياة الخاصة والعامة نجد أن الباحثين والمفكرين لا سيما الغربيين منهم يصفون تاريخ المفاهيم التي عرفها القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين من حيث استعمال مفهوم الحداثة إذ نجدها على رأس القائمة شأنها شأن العولمة والعصرنة والتحضر وغيرها من المفاهيم التي بدت وكأنها موضة الفكر الإيديولوجي. فالحداثة ومكتسباتها الفكرية نشأت أصلا في أحضان الرأسمالية المتطورة ولذا يعتبرها البعض من الغربيين أنها أجود ما حققه نضال المجتمع البشري في ميدان التقدم العلمي والتكنولوجي سيما ما تعلق بالاتصال والإعلام والسلاح النووي ولذا فهي ترتبط كمفهوم بالتقدم العلمي والتقني من جهة، وبإيديولوجية الديمقراطية السياسية وما يقترن بها من مفاهيم مثل الحرية والحقوق وحق السيادة واحترام الرأي وغيرها من جهة أخرى. وبالتالي فهي ليست نظرية وليست مذهباً ولكنها ظاهرة فكرية تعبر عن واقع جديد وتطور حديث خاصة في العقود الأخير والهدف منه التقليد خاصة

والارتباط الشديد بالدول والمجتمعات التي تريد دخول الأسواق الكوكبية وثورة الاتصالات وشبكة المعلومات والأنترنيت والقنوات الفضائية ووراء كل هذا وذاك قوة عالمية مسيطرة يجب الانسياق لها وتعتبر بمثابة النمط المعياري للحياة في كل المجالات بما في ذلك الثقافات والعقائد والقيم والأفكار وأرادت أن تنهض على العالم ممثلا في الولايات المتحدة الأمريكية[1] خاصة بعد وجود الفضاء السياسي والإيديولوجي فارغا من كل المنافسات الدولية مما أصبحت سبل الدعاية والإشهار مسموحة ومحفزة على ذلك باستعمالها أفكار مثل حوار الثقافات وتحدي الحضارات، والحداثة.

تعريف الحداثة: مهما اختلفت التعاريف وتنوعت الاتجاهات حول مفهوم الحداثة إلا أنّ في مضمونها الصيغة الحقيقية التي تدل على مضمونها إذا ما تتبعنا بحوث وإسهامات العلماء والمفكرين والباحثين حول قضايا الحداثة لوجدنا أنّ الحداثة في مدلولها عندهم تكاد تكون سمة واحدة لتيارات فكرية مختلفة فمنهم من يرى أنّ الحداثة هي الانفتاح لا الانغلاق على فكر الحضارات الأخرى وعلومها وفنونها وآدابها والإفادة منها في إثراء الثقافة الخاصة. فالقصد من هذا التعريف يدور خاصة حول مدلول الإفادة من سياق الحداثة في إثراء الثقافات بما تتضمنه من علوم وفنون وآداب ويجب الانتباه هنا إلى ما ينبغي أن يكون عليه الإرث الثقافي والحضاري الخاص لأنّ قصد الإفادة حسب هذا التعبير قد يكون إزاحة الثقافة الخاصة [2]. فالرؤية الحديثة تتصف في هذه الحالة بالإبداع والابتكار والحداثة وليست التنمية والتقليد الأعمى والمحاكات للثقافات الأخرى والحضارات الغربية الداعية إلى ذلك رغم اختلاف الاتجاهات والتصورات والواقع.

والحداثة إذ كنا بهذا التصور نعتقدها بمثابة الأزمة التي شوهت الواقع وعقدت مناحية فمعنى ذلك أنّها لا تحترم البشرية ولا تحافظ بهذا المعنى على الجذور الحضارية والفكرية للإنسانية كما أنّها حقيقة ساذجة تشوه الموارد التجارية والثقافية التي لا تشجع على الانفتاح الحضاري[3].

ارتباط الحداثة بالفكر: يستطيع الدارس للفكر العربي حول ظاهرة الحداثة باعتبارها ظاهرة أو أسلوباً إجرائياً يخدم الثقافة والهوية ويعزز المكانة بين الأمم والشعوب التي تنطق باسم التقدم العلمي والتطور التكنولوجي. لكن لا يمكن لهؤلاء وأولئك أن يخفوا حقيقة تاريخية حول الارتباط الحقيقي بين الحداثة كأسلوب والفكر كمعرفة وثقافة وكأننا نريد أن نتحدث عن علاقة بين حقيقتين ترتبط الواحدة بالأخرى. فالتاريخ سجل لنا منذ سنة 1291م وبعد خروج الصليبيين من البلاد الإسلامية تفتحت بذلك أفكار الأوروبيين بصفة عامة وتوسعت آمالهم نحو مشاكل كثيرة هي في الحقيقة كانت موجودة في بلدانهم وتكلمت عنها حضاراتهم منذ مولد سيدنا عيسى عليه السلام. هذه المشاكل التي تفاقمت وتعقدت فيما بينهم ولم يجدوا لها بدا في البلدان العربية والإسلامية التي حاولوا غزوها واستعمارها. ولقد ارتبطت جل هذه المشاكل في البلدان الغربية التي عرفت الفوارق الطبيعية بحقائق لها ارتباط بالهيئات والشخصيات ممثلة فيما يلي: **أولا:** مشاكل لها علاقة بالكنيسة الأوروبية - **ثانيا:** مشاكل لها ارتباط برجال الدين المسيحي وعبدة المعبد في أوروبا.-**ثالثا:** مشاكل ترتبط بالسلطات الواسعة التي تمارسها بعض الهيئات المؤثرة -**رابعا:** مشاكل تتمثل في اصطدام الأفكار اللاهوتية بالمكتشفات العلمية الأولى

فلقد أشار المفكر **"محمد الجوهري حمد الجوهري"** في كتابه **العولمة والثقافة الإسلامية** (ص111) إلى جملة من الحقائق حول الصراع الفكري الذي نشأت من خلاله الممارسات التي لها علاقة بالبحث والتأليف والكتابات الغربية. إذ تنوعت الآراء الخاصة بالفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا في مؤلفاتهم إشكالية الانحطاط الحضاري والعقائدي اللاهوتي: فهاجموا الكنيسة بالدرجة الأولى ورجال الدين والكهنوت والكتاب المقدس إذ اتهموه بمجافاة العقل وركود الفكر وهو الشيء الذي كان يدعي به رجال الدين المسيحي في كل من روما وبرلين وباريس وغيرها بحيث انتشرت كتابات عديدة تؤكد الانحرافات الخلقية والتشوهات الفكرية التي تمس سمعة المجتمع الأوروبي وثقافته المسيحية العقائدية. وقد لازم هذا الانهيار الفكري نشوء فكر مادي قائم على الربح والفائدة ولو على حساب الأخلاق والقيم والمعايير الإنسانية فبرزت بذلك ثقافة علمانية تؤمن بالتحرر من القيود الدينية المسيحية هذه الأخيرة قائمة على الفكر الليبرالي بشقيه السياسي والاقتصادي. وانطلاقا من هذه الفكرة والممارسة المستحدثة بات طبيعيا أن يظهر في المجتمع الغربي التناقض الكبير بين العقيدة والفكر وبين العقل واللاعقل وبين الأخلاق واللاأخلاق فظهرت الاختلالات وبدا الشك والإلحاد لأنّ الكنيسة انحازت عن دورها وفقدت سمعتها ولم يعد بعد ذلك عند هؤلاء شيئا مقدسا إذ تم فصل الدين عن الدولة وانتشرت الفوضى من جديد نتيجة عدم تمسك العديد من الأفراد بالمعتقدات الدينية والسبب الرئيسي في ذلك كله هو المنحنى الفكري الذي بناه الكتاب والفلاسفة والمفكرون فبدأ البحث عن الحقيقة من جديد ومعها بدأ الإصلاح الديني في أوروبا والتي كانت أول من فكر في التفوق المطلق للفرد وحريته. إلا أنّه يجب الإشارة إلى أهمية الامتزاج بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي الذي اتخذته الدول الغربية برمتها لأنّ الحدود بين

[1]- محمد ابراهيم الفيومي : إشكالية التحدي الحضاري بين الإسلام والعرب، دار الفكر العربي – ط1 -2006 ص70.

[2]- الفيومي : مرجع سابق ص 131

[3]- رولاند روبرتسن : تخطيط الوضع الكوني، مترجم دار تشر سياج القاهرة – 1999 ص15.

السياسة والدين لم تكن واضحة المعالم بالنسبة للمجتمعات الغربية وهو الشيء الذي جعلني استعمل في هذا النطاق مفهوم الايديولوجية كمذهب سياسي عقائدي يمارسه الغرب في كثير من الأحيان في ممارساتهم الاقتصادية، السياسية، الدينية.

إنّ حركة الإصلاح التي نشأت باسم القضاء على الاختلافات واللاتوازن بين القوى كانت تتمازج فمرة ينادي المفكرون بالإصلاح السياسي وراء الدين ومرة أخرى ينادي بالإصلاح الديني وراء السياسة فبينهما أخذ وعطاء ومن خلال هذا الأخذ والعطاء نمت فكرة الحداثة وتلك كانت نقطة الصراع بينهما ألا وهي الحداثة التي تشكلت مع المجتمع الحديث وأصبح بعدها هذا المجتمع يتكلم وينادي بالتحديث والحداثة.

الحداثة والفكر العربي الإسلامي: واجه الفكر العربي الإسلامي تحديات كبيرة ومواجهات عنيفة من قبل علماء الغرب ومفكريها فإذا كان قديما علم الكلام قد قام بمهمته الدفاع عن العقيدة الإسلامية السمحاء باعتبارها عقيدة توحيد رباني فإنّ الفكر الإسلامي بصفة عامة والفكر العربي الإسلامي بصفة أدق يقوم اليوم بنفس المهمة وهي الدفاع عن الدين الإسلامي الحنيف لكن هذا الدفاع بصورة حضارية شاملة أساسه الوعظ واليقين والبرهان والأدلة. إنّ الفكر العربي الإسلامي المعاصر ولو أنّه لا يختلف كثيرا في مهمة الدفاع عن المذهبية الإسلامية مثلما كان عليه علم الكلام القديم إلا أنّه أخذ على عاتقه هذه المهمة بشكل يراعي فيه شروط المعركة الجديدة حتى يكون قادرا على التصدي لكل الهجومات الفكرية المناقضة[1] وهو حال العولمة بصراعاتها الفكرية والحضارية والأيديولوجية.

وإذا انطلقنا من التناقضات الاجتماعية والاختلالات التي عرفها المجتمع الأوروبي وهيئاته ومؤسساته كما سبق وأن أشرنا نتيجة فوارق بين التصورات والممارسات الاجتماعية اساسها الكنيسة والكتاب المقدس، ورجال الدين والكهنة معنى ذلك طبيعيا أنّ هنالك لا تمازج بين العقيدة والعقل وهو الشيء الذي أدى بالمشروع الإسلامي بشموليته في العالم العربي الإسلامي خاصة يستهدفه الغربيون ويتهجم عليه المفكرون باسم الحداثة، والعولمة والعصرنة لأنّهم يرون في هذا المشروع حسب اعتقادهم وزعمهم أنّه مشروع طوباوي لا يمكن له أن يواكب التطورات الحضارية والاجتماعية الحديثة ولا يمكن له أيضا أن يرقى بمستوى الأفراد والجماعات الى التطور[2] لأنّه ينادي بالخمول والتعفن وأصبحت عندهم المقولة الشيوعية المشهورة **"الدين عفيون الشعوب"** ومن هنا نهض المفكرون العرب والمسلمون على صيغ أخرى أساسها الدفاع عن الإسلام بصورة يمكن أن نفهمها من خلال ثلاثة أبعاد أساسية وهي:

1 الدفاع عن المذهبية الإسلامية: وهي الرسالة التي يحملها الفكر الإسلامي من خلال التصدي لكل الموجات العارمة والهزات العنيفة التي تربك إيمان الناس حول صلاحية المشروع الإسلامي أو عدم صلاحيته ومن هذا المعنى يمكن التغليط في مضمونه ودوره الحضاري إذ يزعم البعض من الأعداء والعلمانيين أنّه غير صالح وغير فعال في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة.

2 الطرح العلمي والموضوعي للمشروع الإسلامي: إنّ مسألة الدفاع عن المذهبية الإسلامية ليست عملية سهلة خاصة أمام التيارات الفكرية الموجهة والمقننة ولذا وجب على الفكر العربي الإسلامي أن يتحلى بالموضوعية في عرض المشروع على شكل تصورات واجتهادات تناقش وتحلل كليات الإسلام وأصوله في الاعتقادات والعبادات والمعاملات والعمران البشري وكذا النفس الإنسانية والمجتمع وشؤونه. إنّ هذه الصيغة تساعد الفكر الإسلامي على مواجهة البحث العلمي نحو تأصيل البناء المنهجي الذي يقوم به لكي يكون قادرا على التعبير عن المذهبية الإسلامية بوجه علمي وموضوعي.

3 التأصيل والتقويم الذاتي: إذ يجب الاعتماد على المراجعة الذاتية في طرح المشروع الإسلامي وذلك بغية تأصيل البناء المنهجي وتقويم الأفكار والأساليب لكي يتمكن من التعبير الجيد عن المذهبية الإسلامية فالفكر الإسلامي يعتمد أساسا على الأدلة والبراهين الثابتة والمتغيرة إذ بقدر ما تتمتن مناهجه بقدر ما تظهر حجته ويعلو برهانه حسب تعبير الدكتور **فريد الأنصاري** في كتابه **أبجديات البحث في العلوم الشرعية.**أما إذا كان الفكر ملزما بغير ذلك في البحث والاستدلال فلا محالة أنّه يقع في الخلط والاضطرابات والمعلومات السطحية وكثيرا ما نجد مثل هذه الهفوات عندما يعتمد الفكر الإسلامي المعاصر أسلوب الحماقة ويرد على الفكر الغربي المسيحي بنفس اللهجة التي يخاطبه بها ويستعملها لمفاهيم غير الأصلية فتراه يقع في نفس الخطأ الذي أشرنا إليه سابقا وانحرف الفكر الغربي من خلاله إلى الزلات والانحرافات الخطيرة.

ملامح التأثر والتأثير: لقد جاء المفهوم الإسلامي للحضارة حاملا لمحتوى فكري بكل ما تحمله البيانات الاجتماعية للوعي العربي قبل الإسلام فكل محاولة فكرية منذ الفتوحات الإسلامية المبكرة كانت تحمل المضمون الفكري للحداثة ومعها أيضا تتناول الحدث الحضاري الإسلامي بالتحليل كما يظهر جليا في التركيب العقائدي أنّ البناء الحضاري من خلال الأصول والقواعد التي حددت هوية الحضارة الإسلامية من خلال طبعا القرآن الشريف والسنة النبوية المحمدية قد كونا المرجع الأول والنهائي لكل رؤية أو تصور يحاول الاقتراب من حقيقة المفاهيم والقيم والمبادئ التي بني عليها المشروع الإسلامي.فهو البناء الحقيقي الذي لم يحدث الفوضى أو الفوارق الاجتماعية وقد أشرنا فيما سبق أنّ الدول الغربية منذ القرن 13م

---

[1]– فريد الأنصاري : أبجديات البحث في العلوم الشرعية، دار الحامد للنشر والتوزيع – عمان – الأردن 2008 ص 173.

[2]– سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ص 346.

خرجت من البلدان الإسلامية مهزومة بهذه الحقيقة وهذا الواقع الذي لا يحتوي على الاختلالات بل العكس من ذلك تماما ولذا دخلت أوروبا مع نهضتها في التهجم عن كل ما هو مخالف لواقعها في مجمل المستويات والمجالات ولذلك امتزجت السياسة والاقتصاد بالدين ونحن نرى أنّ هذه الكتلة المجتمعة أصبحت اليوم تهاجم الأفكار وتحاور الأفكار وتناقش التصورات بأساليب انتقادية بل الأكثر من ذلك تحاول أن تمط كل ما هو منافي لها وتحاول قدر الإمكان تطبيع الحضارات والعقائد بما هي عليه.

والمراد هنا في هذا المجال مهاجمة الحضارة الإسلامية من خلال الكتابات والبحوث وآراء المفكرين الغربيين فكان الرد من بعض المفكرين الإسلاميين وهو أمر طبيعي لكي يتضح الحق حقا أو الباطل باطلا لكن الشيء المهم في هذا السياق هو وجوب الدعوة إلى بناء البحث المنهجي المتأصل منذ فجر الدعوة الإسلامية بحيث ينبغي على الفكر العربي الإسلامي المعاصر أن يشجع البحث العلمي القائم على الدلالة العلمية والأصول الشرعية واللغوية ونفي كل ما هو أجنبي من حيث المصطلح أو الاتجاه أو التصور باسم الحداثة وقد أشار الدكتور **محسن عبد الحميد** في كتيبه **القيم المذهبية الإسلامية والتغيير الجاري** إلى جملة من الالتزامات المفروضة على المفكرين المسلمين الذين تأثروا بحضارات الغرب وأصبحوا يدافعون عن المشروع الإسلامي بنفس اللغة الغربية والمفاهيم البعيدة عن العقيدة الإسلامية فأزاحت المعنى عن أصوله الشرعية وفي نفس النطاق نعى الدكتور **طه عبد الرحمن** هؤلاء الكتاب العرب الذين استوردوا مصطلحات دخيلة واستعاروا أساليب غربية شوهت المنهجية الصحيحة لتناول الموضوع واستعملوها في التعبير عن قضايا الفكر الإسلامي[1].

خاتمة:

لقد بينت لنا الأبحاث الفقهية والدراسات الفكرية الإسلامية أنّ المفهوم الإسلامي للحياة البشرية والحضارة المادية والثقافة الفكرية كانت ولا تزال أرقى من كل المذاهب والاتجاهات على اختلاف مللها ونحلها قديمة كانت أو حديثة والسبب في ذلك أنّ المشروع الإسلامي الذي ارتضاه الحق تبارك وتعالى لعباده المخلصين لكي يكون لهم منهجا حياتيا بدأً وختماً ويحمل في طياته كل مقومات الحداثة العالمية والمستمرة وعليه يجب على الفكر العربي الإسلامي أن يأخذ بالفهم الصحيح كما يبدوا في التركيب العقائدي الذي يميز إنسان الحضارة الإسلامية مقابل كل الأديان والمذاهب والاتجاهات العقائدية والفكرية البعيدة عن المضمون الحقيقي للقرآن والسنة الشريفة بقيمها وعاداتها ولغتها ومبادئها وتصوراتها القائمة على قواعد الأمن والأمان والثبات بقيم الإسلام الأبدية المبنية أساسا على الحوار والتسامح والعمل وصدق حجة الإسلام **أبي حامد الغزالي** حيث قال « إنّ الحمار إذا أكل كثيرا اشتغل كثيرا وإنّ الإنسان إذا أكل كثيرا نام كثيرا، ياليتنا نسأله كيف عادل بين أكله وشغله؟ فإن لم يجبنا حوارا، أجابنا حاله اعتبارا» وفي هذا المثل عبرة لجودة الحياة بين المجتمعات والمذاهب.

[1]– طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1 – المغرب 1987م

النظام العالمي الجديد ومشروع الحداثة العربية

أ/ محمود علالي
جامعة عمار ثليجي بالأغواط

Abstract:

It 's very difficult to define world relationships accurately. And it is really a traditional matter to claim that our field includes description, explanation and Prediction of world behavior. Countries that possess wrong relation to words nations frontiers. Despite that fact, After decades of studies and researches, no Scientists' agreement concerning main causes such as the ideology of new world system and its influence on people mainly the Arab and Islamic world.

مقدمة:

إن العلاقات الدولية تعصى على التعريف الدقيق، وإنه لأمر تقليدي أن نشير إلى أن مجالنا هذا يشمل الوصف، والشرح، والتنبؤ بسلوك الدول والأطراف الدولية، وتلك التي تملك علاقات متخطية للحدود القومية. ومهما يكن من أمر فلم يظهر بعد عدة عقود من الدراسات النظرية والأبحاث، أي إجماع لدى العلماء في شأن بعض القضايا الرئيسية مثل فكرة النظام الدولي الجديد، ومدى تأثيرها على شعوب العالم خاصة العربية والإسلامية. ارتأينا من خلال هذه المداخلة أن نطرح بعض الإشكالات لعلنا نوفق في الإجابة عليها: ما هو أصل مصطلح النظام الدولي الجديد؟ ما خلفيات بروزه والأهداف المعلنة والخفية المتوخاة؟ ما هي آفاق المشروع الحضاري الإسلامي في ظل العولمة؟

أولا: أصل مصطلح النظام الدولي الجديد: ردّد الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الأب عبارة" نظام دولي جديد" أثناء حرب الخليج الثانية 1991، وما زال يرددها ويدعو لها الكثير في مناسبات عديدة، فهل هو نظام جديد فعلا؟ لأن النظام أصلا يقوم على مبادئ وقواعد وضوابط معينة معروفة ومعترف بها، وتستند إلى إطار قانوني يحدده، غير أن الوضع العالمي الراهن بعيد كل البعد عن ذلك، بل تغلب عليه المرحلية العارضة إلى درجة الفوضى غير المتحكم فيها[(1)]. إن المدلول اللغوي لا يفي بالغاية المقصودة لسبب بسيط هو أن الحقيقة اللغوية شيء، والحقيقة المفهومية شيء آخر، وفي ميدان العلم يجب أن نخضع لقوانينه ولغته التي يعتمدها ويصطلح عليها، فمن الكلمات المستعملة: الكوكبية globalism،العالم world،الكون universe، فكلمة كوكب تعني لغة جمع الأحجار ووضعها بشكل غير محدد[(2)]،و هذا أمر لا يتفق مع المدلول المفهومي. لذلك نعتقد أن كلمة world أو كلمة universe أكثر تعبيرا من كلمة كوكب التي لا تعبّر أكثر من العيش على سطح الكوكب، أما الكلمتان الأخريان فتفيدان مشاركة البشرية.

و الواقع أن العالم يمر بمرحلة جديدة في تنظيم العلاقات الدولية بفعل تأثيرات موازين القوى الفاعلة لتحقيق أهداف استراتيجية آنية وآجلة. وتتسم هذه المرحلة بالتخلي المطلق عن القطبية الثنائية وتكريس الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما جعل الدكتور محمد عابد الجابري يرى أن مفهوم العولمة هو السيطرة والهيمنة والقمع والإقصاء، في حين أن مفهوم العالمية طموح للارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، ومن ثم فالعولمة احتواء، والعالمية تفتح على ما هو إنساني وبشري[(3)]. وهناك عدة أوصاف ومصطلحات حاولت التعريف بهذه الظاهرة منها: ثورة المعلومات-ثورة المواصلات والاتصالات-أوتوستراد المعلوماتية-تسارع حركة التبادل التجاري العالمي وتضخم حجمها بأرقام فلكية-الشركات المتعددة الجنسيات العابرة للقارات-العالم قرية واحدة-السياحة المتجولة بكثافة في كل بقعة من بقاع العالم-التدفق الهائل للصور والأخبار والمعلومات والرسوم والأشكال-الانترنيت-تكنولوجيا الأقمار الصناعية-تصاعد التشابك والترابط والتداخل والتعامل بين الدول والمجتمعات والثقافات[(4)]. لكن ومع ذلك، فمصطلح "نظام" معتمد في النظرية الأمريكية، لأنها خططت له منذ مدة طويلة لإحداث تغيرات عالمية بواسطة أجهزتها المختصة"C.I.A"، وما زالت تسعى لتكريس هذا النظام في الواقع الدولي بشكل منتظم ودائم، سيما أن ممارسات الولايات المتحدة الأمريكية في السياسة الدولية ليست ارتجالية، إنما تعتمد التحضير المسبق قبل إعلانها والدعاية لها عالميا[(5)].و لعل ما يؤكد حقيقة التخطيط الأمريكي للوضع الراهن ما كتبه أحد الأساتذة الأمريكيين المختصين في السياسة الدولية، وفي موضوع النظام الدولي الجديد قبل إعلان الرئيس

---

[1] ذكرت وزيرة خارجية و.م.أ "غونداليزا رايس" في إحدى خطبها مصطلح "الفوضى الخلاقة".

[2] جلال صادق العظم، الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية، مجلة الطريق، بيروت، العدد الرابع،1997، ص46.

[3] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي،العدد228، 1998،ص57.

[4] محمد سيد أحمد، حول إشكالية النظام الدولي الجديد، مجلة السياسة الدولية،عدد104،أفريل1991، ص24.

[5]رتشارد جاردنز، نحو نظام عالمي، السياسة الخارجية الأمريكية والمنظمات الدولية، ترجمة أحمد شنادي، القاهرة، 1982، ص46.

الأمريكي السابق جورج بوش بأكثر من ثلاث سنوات[1]، وعليه بدأت معالم هذا الوضع تلوح في الأفق منذ نهاية الثمانينات، ومن مظاهر ذلك ما يلي:

- كثافة وتسارع التطورات في عدة مناطق ودول مثل: إنهاء الحرب العراقية الايرانيةسنة1988، انسحاب الاتحاد السوفياتي من افغانستان1988،توحيد اليمن والمانيا1990،ألخ...

-انهيار المعسكر الشيوعي وتفكك الاتحاد السوفياتي، وظهور ما يعرف بمجموعة الدول المستقلة.

-زوال دول الديمقراطيات الشعبية، وإحلال محلها أنظمة حكم ليبرالية، مثل في رومانيا، المجر...

-بروز تكتلات مؤسسة على قواعد المصالح الاستراتيجية، مثل الاتحاد الأوروبي...

-تحوّل المنظمات العالمية الرسمية، السياسية والعسكرية والمالية، إلى أداة طيعة في يد الولايات المتحدة العالمية، لفرض سياستها وهيمنتها على من تشاء.

-تحديد مجالات جديدة للتنافس الدولي بين الدول الرأسمالية الغربية في سبيل الاستحواذ على الأسواق ومناطق النفوذ والموارد الاقتصادية.

-انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالزعامة العالمية، وبروزها كقوة رائدة ومؤثرة في أحداث المجتمع العالمي وفي السياسة الدولية.

-تكريس الاستخدام الجماعي للقوة العسكرية الرادعة ضد الدول العاصية، أو المتمردة، التي قد تخرق أمرا صادرا من القوة القائدة، أو تعارض مصلحة تعود لأي كتلة دولية مؤثرة.

ثانيا: خلفيات بروز النظام الدولي الجديد وأهدافه: إن تعدد تعريفات النظام الدولي الجديد صعَّب نوعا ما من وضع تعريف دقيق، وهذا ما جعل الكثير من الباحثين يؤكدون صعوبة فهم هذه الظاهرة، رغم ما تقدمه من آمال سافرة وخفية، وتخلق مناخا من عدم التعيينuncertainty، والخوف الذي يجعل البحث عن مقاربة ذات توجه دولي واضح أكثر عرضة للتردد[2]. وهذا ما جعل الكثير من الباحثين يتساءلون عن العوامل التي أدّت إلى بروز العولمة، هل سبب ذلك انهيار نظام الدولة؟ أم تعميق الفوارق والاختلافات؟ هل الهدف توحيد العالم،أم فصل النظم المجتمعية بالحدود المصنوعة؟ هل تنطلق من مصدر واحد أم من مصادر متعددة؟ هل تنطلق من العوامل الاقتصادية والثقافية؟ هل تميز بوجود ثقافات عامة، أم بوجود ثقافات محلية متعددة[3]؟هل...هل...؟ و في الواقع إن أغلب الدارسين تعاملوا مع الموضوع بطريقة تحليلية، وأكدوا أن هناك أربع عمليات أساسية للعولمة هي: المنافسة بين القوى العظمى، الابتكار الثقافي، انتشار عولمة الإنتاج والتبادل والتحديث[4].و في نظر بعضهم أن العولمة تنطوي على عنصر مكاني، وهو الفضاء العالمي، وعلى بعد زماني، وهو حقبة ما بعد الدولة القومية التي أنتجها العصر الحديث، فالعولمة ثورة جديدة في التاريخ ستكون قوتها هذه المرة المجموعة الإنسانية برمتها[5].

ثالثا: آفاق المشروع الحضاري الإسلامي في ظل العولمة:في ظل التحولات والتقلبات العالمية، اتسعت الهوة أكثر بين الدول المتقدمة والدول النامية التي لم تمتلك بعد أسباب التقدم ولم تقدر على رسم ملامح عالم جديد تنتفي فيها الفوارق الصارخة بين عناصره وتنبع فيه قيم العدل والتسامح. والعالم العربي الإسلامي يدخل في حيز هذه الدول الأخيرة، ورغم ذلك فهو يمتلك رصيدا حضاريا واسعا ومتنوعا. فلم يكن أول اتصال للعرب بالفكر الغربي في القرن التاسع عشر، فقد سبق لهم أن تعرّفوا على منابع هذا الفكر منذ القرون الأربعة الأولى للهجرة ،من خلال ترجمة الآثار اليونانية في العلم والأدب والفلسفة، وأحرزوا تقدما عظيما في ميادين الفكر المختلفة منحهم أسبقية التفوق على العالم بأسره. وانقطعت هذه الصلة تسعة قرون أويزيد، لأسباب سياسية واقتصادية ودينية. ثم عادت من جديد تحت ظل الابتزاز الدولي والتدخل السياسي والاحتلال العسكري في عصر التوسع الاستعماري الأوروبي.

و كان الغرب هذه المرة، قد تجاوز العرب في مختلف مناحي الفكر واتجاهاته، بينما انغلق العرب على أنفسهم واقتصر نشاطهم الفكري على اجترار التراث التليد والتقيّد بالحرف والكلمة. فلما اطلعوا على منجزات الغرب وقفوا منها موقف المذهول العاجز، ثم أقبلوا عليها يحاولون فهمها واستيعابها، ولم يتردد فريق منهم في تبني كل ما في الفكر الغربي من منجزات علمية ونظريات فلسفية ومذاهب أدبية وفنية، بينما وقف فريق آخر موقف الحذر المتردد محاولا التوفيق بين تلك العلوم والنظريات والمذاهب وبين تراث العرب الفكري وخاصة ما اتصل منه بالعقائد الدينية.

---

[1] يتعلق الأمر بالكتاب المعنون "النظام الدولي المستقبلي" الذي ألفه الأستاذ تيودور جييجر، أستاذ بقسم السياسة الخارجية في جامعة جورج تاون، المنشور سنة1988

Theodore Geiger, The international order’s future,ed.Heyman,Boston,1988.:

[2] محمد جواد رضا، العرب في القرن الحادي والعشرين، مجلة المستقبل العربي،العدد230 لعام1998

[3]جيمس روزناو، ديناميكية العولمة، نحو صياغة عملية، قراءات استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام،1997.

[4] السيد ياسين، مفهوم العولمة، مجلة المستقبل العربي،العدد228،لعام1998،ص6.

[5] جلال أمين، العولمة والدولة، مجلة المستقبل العربي،العدد228،سنة1998،ص23.

وأنكر فريق ثالث تلك المنجزات ولم ير فيها شيئا جديدا يستحق العناية والاهتمام، فوقف منها موقف الرافض المستنكر.إذا كانت حركات ودعوات الإصلاح قد نشأت من تحسس القائمين بها والداعين لها، للانحلال الاجتماعي، وانتشار البدع والضلالات في الإسلام، والابتعاد عن أصول العقيدة، فقد كان للاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية، والغزو الثقافي الذي رافقه، وعجز الدول الإسلامية، عن مواجهة التحدي الخارجي، والبون الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا، وما كان عليه المسلمون من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية، أثره في نفوس المتنورين من(علماء)المسلمين. وأتيح لعدد من هؤلاء العلماء أن يتعلموا اللغات الأوروبية، وأن يقيموا في أوروبا فترات من الزمن، تمكنوا خلالها من الاطلاع على المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية فيها، ودراسة التيارات الفكرية المتعددة، واستيعاب آراء المفكرين البارزين، وترجمة خيرة آثارهم الفكرية. فكان طبيعيا، والحالة هذه، أن يقارنوا بين ما رأوه وعاشوه ودرسوه وبين ما كانت عليه أوضاع المسلمين السياسية والاقتصادية وأحوالهم الاجتماعية والأخلاقية. ولم يجدوا بدا من العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى، يستلهمون منها الحل للمشكلات الملحة التي تواجههم وأن يوفقوا بين جوهر عقيدتهم وبين العلوم والمبادئ والمؤسسات الغربية، معتمدين في ذلك على ما توفر لهم من الثقافة القديمة والحديثة. ودعوا إلى الإصلاح الشامل لأمور الدين والدنيا، والإقبال على الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، والعلوم الحديثة بشكل خاص. وذهب هؤلاء مذاهب شتى في كيفية التجديد الديني والإصلاح الاجتماعي.و من أشهر هذه الشخصيات التي قادت الإصلاح نجد جمال الدين الأفغاني الذي كان لثقافته الإسلامية والغربية، وتجربته السياسية أثر واضح في آرائه في التجديد الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي؛ ويبرز ذلك في تحليله أسباب تدهور الحضارة الإسلامية، وفي الحلول التي قدّمها والجامعة بين آراء الإصلاحيين السلفيين، وآراء المصلحين الاجتماعيين المحدثين. كما نجد من بين المصلحين الشيخ محمد عبده الذي كانت نقطة انطلاقه هي الانحلال الداخلي والحاجة إلى التجديد في الإسلام. كما ظهر كذلك الشيخ محمد رشيد رضا، وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس، ودعا كل منهما إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه، لا سيما الديني بإصلاح التربية والتعليم. والسؤال الذي يفرض نفسه: هل المشروع الحضاري الإسلامي قادر على الصمود والاستجابة للمتغيرات في ظل نظام العولمة أو النظام الدولي الجديد؟

مما لا شك فيه أنه ليس جديدا ممانعة ثقافتنا لثقافة العولمة، وهذه الممانعة تدور رحاها منذ حملة نابليون على مصر سنة1798،ثم احتلال الجزائرسنة1830،لكن هذه الثقافة الجديدة تختلف عن سابقاتها في الدرجة والمظهر، حيث أثبتت ثقافتنا قدرتها على الوقوف أمام الضخ الثقافي الغربي،زد على ذلك استطاعت أن تواجه ثقافة الغرب في أوج شبابها، أي في ثقافة الأنوار والنهضة والثورة الصناعية، وبالتالي فهي قادرة على مواجهتها في طور الشيخوخة والتآكل. و عليه، هل يعني ذلك تجنب الانخراط في العولمة والتعامل معها من موقع رد الفعل؟ بل يجب أن يكون هاجسنا، كيف يمكن احتلال مواقع مميزة تتيح لنا المشاركة الفعالة في تشكيل حضارة عالمية جديدة، تقوم على تحرير الطاقات الإبداعية للإنسان في مختلف المجالات، على أساس تمكينه من التمتع بحقوقه الشخصية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعلى الاعتراف المتبادل بالخصائص الثقافية للأمم والمجتمعات[1].

و الواقع الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي يشير إلى أن معارك كبرى إيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية تفرض نفسها لخوضها في مواجهة العولمة التي تعيد إنتاج نظام الهيمنة القديمة تحت عدة شعارات جديدة برّاقة[2]،خاصة ونحن ندخل القرن الحادي والعشرين، ونحن أضعف مما كنا عليه في القرن العشرين، وليس أمامنا اليوم إلا صدمة الحداثة أو التغريب[3]،لأنّ اللعبة الأوروبية انتهت[4]،كما قال فرانز فانون، لكن اللعبة الأمريكية أدهى وأمرّ، وعلى عقلنا العربي أن يستجيب لتلك التغيرات القاسية كافة. لقد كانت تحديات القرن الماضي تنحصر في اللحاق بالتقدم الغربي، أو بموضوع الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أما التحديات في ظل العولمة المتسارعة فتطال الأسس النظرية للاثنين معا[5]. وبذلك ظهرت اليوم منظومة جديدة للأفكار حول قيم الرأسمالية المنتصرة، ملتصقة بالنموذج الأمريكي، ومنتعشة بقيم الاصطفاء الطبيعي، والبقاء للأفضل باعتبارها الحامل الأهم لعمليات التقدم، وتتولى وسائل الإعلام تسويق هذه القيم المنتصرة: السوق، الديمقراطية، نموذج الحياة المعرفية[6]. لا شك في أن الانطلاق من الذات وممارسة الرفض صونا لهويتنا التاريخية، هو أمر لا يمنع الاختراق المنظم لبنائنا القيمي والثقافي ولا سيما بآلية شروط التقدم الراهنة لوسائل الاتصال والإعلام، وبالمقابل فالانغماس والقبول غير المشروط لآليات العولمة، لا تؤدي في

[1] زهير حطب، مجلة الفكر العربي،العدد91،سنة1998،ص3.

[2] المرجع السابق،ص4.

[3] يجب التمييز بين الحداثة والتحديث أو التغريب، إذ الحداثة تقوم على النقل لا الانتقال، وعلى الخيار والاستنساب، أما التغريب فهو انغماس واستسلام.

[4] فهمية شرف الدين، الفكر العربي وتحديات العصر، مجلة الفكر العربي،العدد91،سنة1998.

[5] المرجع السابق،ص88 و92.

[6] نفسه،ص93.

شروط الغلبة الحالية إلا إلى مزيد من اختفاء الذات، وبالتالي فليس أمامنا من اختيار إلا فتح باب للاجتهاد الديمقراطي في كل المسائل والإشكاليات التي تفرضها التحديات الجديدة على المجتمع العربي، سواء كانت تحديات سياسية، اقتصادية، تربوية، لغوية، علمية، ثقافية، تنظيمية، ويقتضي هذا ثورة شاملة ذات أبعاد ثلاثة، حسب رأي السيد ياسين[1]:

-ثورة سياسية تعني الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

-ثورة قيمية تعني الانتقال من القيم المادية إلى القيم الروحية.

-الثورة المعرفية، وتتركز في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

خاتمة:

في الأخير يمكننا القول أن الإيديولوجية القائمة على أساس ديني هي المحرك الرئيسي لنهضة الشعوب العربية والإسلامية، هذا ما أثبته التاريخ منذ البعثة المحمدية، لكن المنظور الغربي تجاه المشروع الحضاري الإسلامي منقسم بين من يعتبره من العوامل الرئيسية في إحداث اضطرابات بالعالم الإسلامي، ومن شأن ذلك أن يهدد مصالح القوى الغربية وحتى وجودها ذاته، على حد تعبير نوكازا واكازيرو Nukaza Wakazyro مدير أكبر منظمة لأرباب العمل باليابان Keidamren عندما ذكر أن المصالح الأمريكية والأوروبية ستحطم في الشرق الأوسط بسبب وجود الأصولية الإسلامية التي لا تنفع معها الأموال لأنها عبارة عن فلسفة وسلوك ديني لا عقلاني[2]؛ وبين من يراه غير متناقض مع الديمقراطية فهو حركة حتمية ينبغي فتح المجال أمامها لتنمو بشكل طبيعي بدل مواجهتها ودفعها باتجاه اللجوء إلى الوسائل العنيفة.

[1] السيد ياسين، مرجع سابق،ص5.

[2] Kazy.Ro.Nakazawa (entretien avec) conduit par Pierce Antoine Donnet, politique internationales, N°53,1991,p361.

التصور الفلسفي للحداثة عند عبد الوهاب المسيري
منطلقات الفهم وآفاق التجاوز

د/ خليفي بشير
جامعة معسكر

Abstract:

A thinker Abdul Wahab Elmeseiri a milestone in contemporary Arab thoughts for multiple cognitive and such exposures requested accounts that reflect the issues in the light of Arabic literacy and money for understanding contemporary privacy and absorption.

Elmeseiri went to study the phenomenon of Zionism and understand the impact on the Arab conscience and consciousness and overall increase its research on issues of modernity and nature represented in the Arab deliberation given, especially those related to consumer culture by focusing on the concept of psychological imperialism.We seek through this article is to analyze and dismantle the philosophical perception of modernity when Abdul Wahab Meseiri linking the critique of consumer culture, which refers to the depth of the evolution of the dependence of the understanding of the Western thought and the realization by the lack of creativity of reaction for any import everything that is done in a different deliberation given absorb and devote sufficient disability culture and consumption.

In this context, directed Elmeseiri for the dominant form of modernity in the cosmic and especially Arab and proposes a theory of property is based on the idea of fairness and balance is something that we will seek to clarify and across the worksheet.

تمهيد:

ارتبط مفهوم الحداثة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بمشاريع النهضة والتنوير في ضوء سعي بعض المفكرين والمتفلسفة إلى تقديم وبلورة أطاريح تساعد المجتمع العربي في النهوض من كبوته ومن ثمة إيجاد طريق للإبداع والتقدم. بيد أن نمط الحداثة وطريقها كانا ولا زالا محل اختلاف، حيث يحصل الافتراق في طبيعة المجتمع المأمول، ومن ثمة شَكْل وفرادة الفلسفة التي يُبرر بها المشروع، أي تقديم تصور مفصل عن طبيعة التعامل مع مختلف قضايا الحياة، فيبرز حضور الدين، الديمقراطية، المرأة، الحداثة نفسها بوصفها مواضيع سجال ومناقشة.

و الواقع أن مختلف المشاريع الفكرية العربية تنضح بالحداثة حضورا وتجاوز، إما سعيا لتمثل ومطابقة أو تفنيد وتجاوز وصولا لحالة الترشيد والتصحيح، إذ يرى البعض يرى بأنه لا مناص من الحداثة في عملية الإقلاع الحضاري، تجسيدا للتحديث وتركيزا على الحدث من خلال الاهتمام بالراهن والمعيش، ويرى البعض الآخر واجب ربطها بالمعطى التداولي أي ضرورة تغذيتها بما يتمشى والخصوصية الثقافية، في حين يرى فريق ثالث أن الحداثة مصطلح سيء السمعة ينبغي تجاوزه والاستغناء عليه بوصفها منجزا غربيا يقوم على التبعية والانصهار.

في ماهية الحداثة: الحداثة منجز معرفي متعدد الأبعاد، تتقاطعه تخصصات ومجالات عديدة، وتؤسس له فُهومات متنوعة تحيل في معظمها إلى ضرورة تغيير وتحسين الراهن والمعيش، ومن ثمة التوجه عبر مبادئ التجديد إلى الأهداف الكامنة في التطور. لقد عبّرت الحداثة في عنوانها العام داخل سياق الفلسفة عن المنجز المتعدد الأبعاد الذي حدث في عصر الأنوار في ضوء الانعطاف الديكارتي بإعلاء أهمية العقل،و كذا إسهام إيمانويل كانط في فلسفته النقدية خصوصا عبر ابستمولوجيا الأخلاق والحكم الجمالي متجاوزا في ذلك عديد الإكراهات المفروضة على مستوى الاستدلال والحكم. لقد أوجدت الحداثة بوصفها توجها نحو تجاوز مختلف الأغلال والعوائق المثبطة والمؤجلة لنهضة الإنسان أحكاما وفهومات متعددة، من منطلق تماهي طروحاتها مع نظرية المعرفة، فيصبح تمثلها مطابقا لمشروع الفرد الفكري الذي يرتبط بشكل أساس في البحث عن أساليب مطورة ومفككة لوضعيات وبنيات العالم المعيش، لتصير الحداثة حديثا وحدثا ينوجد في الواقع ويستجد في ساحة التجربة الإنسانية(1).

لقد توجهت الحداثة عبر منطلقاتها الفلسفية الأولى إلى تبني الكونية العقلانية، مستفيدة في ذلك من المنجز الديكارتي بغرض الاستفادة من الأخطاء التاريخية للانطلاق في حياة جديدة، كما أنها ركزت على البعد الأخلاقي والسياسي من أجل تفعيل الحرية كي يعبر الإنسان عن تمثلاته بإرادة حرة، ويعيش فرديتة وخصوصيته خارج كل سطوة اجتماعية، اتضح ذلك في عديد الإسهامات والتعبيرات التي زامنت الكتابات الإصلاحية، وكذا في خطابات عصر النهضة حيث ارتبط المقصد في الفكر الغربي أساسا بتجاوز مختلف العوائق التي كبلت الفكر الغربي وأجلت تحقيق فاعليته. لقد ارتبط التصور الحداثي في معناه العام بالموقف الإنساني الذي يعيد في حركية لا تعرف الانقضاء تمثل القيم الإنسانية في

---

[1] – الزين محمد شوقي، **إزاحة فكرية:مقاربات في الحداثة والمثقف**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008، ص22.

التفكير والتشريع، زيادة على الوعي بنسبية الحقيقة ومن ثمة الخروج من هلامية المشاريع الفكرية الكبيرة لصالح قضايا تجد مبررا من الراهن والحاجة، بمعنى التوجه نحو الفعل بما يخدم مقصدية التطور، زيادة على درء المنظومات المطلقة لصالح الاعتماد على العقل والتجربة في عملية التقويم المستمر للتجربة والممارسة، مع تبني رؤية مستقبلية تهدف أساسا إنتاج ثقافة نقدية حرة ومبدعة ترنو إلى إحداث التقدم[2].

بيد أن هذا التوصيف العام قد لا يجد اجماعا حوله حينما يتعلق الأمر بتحليل الوسائل والطرائق، وكذا أثناء البحث في علاقة الحداثة كتمثل مع مختلف الأسئلة التي يفرضها الراهن أو أثناء التعامل مع أسئلة التاريخ، مما يؤسس لمفهومات متعددة قد تصل حد التعارض والسجال، مثلما يتضح في الاختلاف الشهير بين يورغان هابرماس وفرانسوا ليوتار في اعتبار الأول الحداثة مشروعا غير منته في حين أشار الثاني إلى راهنية الحداثة البعدية بعد تجاوز المنطلقات الأولى. للإشارة فإن تجسيد الحداثة لا يعد أمرا هينا بالنظر إلى التصورات المتعددة الناتجة عن الاستعمال المكثف وسعة الانتشار في الأوساط الثقافية والسياسية والإعلامية[3]، وكذا إلى المفاعيل العكسية الحاصلة التي قد تؤدي إلى نقيض المقصود، حيث قد يتم مثلا تقديس العلمنة لتصبح طرحا دوغمائيا يصعب تعديله أو تجاوز مثالبه.

في هذا الإطار تتحدد أهم معالم الفكر العربي في نظرته للحداثة، والتي كانت نتاج محاولات تجاوز واقع التخلف إلى مرحلة التطور والاعتماد النفس من جراء إكراهات الاستعمار الذي عرفته معظم الدول العربية، حيث انبرى المفكرون المهتمون بتحصيل وإحداث النهضة إلى إبداع وتنظير مشاريع فكرية عربية كان هدفها الأساس إحداث نهضة ومن ثمة جمع مختلف الشروط المؤدية إلى الإقلاع الحضاري، وكانت البداية في العصر الحديث والمعاصر عبر إدراك الهوة السحيقة الفاصلة بين المنجز الحضاري الغربي والعربي عبر ما يعرف بصدمة الحداثة، الأمر الذي أدى إلى نشوء خطابات في وعن الحداثة تفرعت إلى ثلاث منظومات معرفية رئيسة: حيث تبنت المنظومة الأولى خطابا تمجيديا تقريظيا للحداثة يعتمد على التنويه بمزاياها ومحاسنها مع تأكيد ضرورة تمثلها في سياقها من منطلق تقفي السمت الحضاري واستيعابه بغرض صنع الحضارة مثلما نجد في مساهمات طه حسين، سلامة موسى،شبلي شميل، يوحنا قمير وغيرهم.في حين ينبني التصور الثاني على خطاب تفنيدي يقوم بتقويض ودحض الحداثة من منطلق منشئها لصالح العودة إلى الأصول والمظان الأولى المؤسسة للوعي الاجتماعي في إطار خصوصية الهوية الثقافية، في حين يقوم البعد الثالث على ترشيد الحداثة عبر ممارسة النقد من منطلق تقويض الفكرة القائلة بالمطابقة بين اعتبار الغرب مصدرا من مصادر المعرفة واعتباره المعيار القيمي الأوحد كما فعل إسماعيل الفاروقي، طه عبد الرحمان وعبد الوهاب المسيري.

المفاعيل العكسية للحداثة ونقيض المقصود: يمثل المفكر عبد الوهاب المسيري (1938– 2008) علامة فارقة في الفكر العربي المعاصر بالنظر إلى موسوعيته من حيث اشتغالاته المعرفية المتعددة، وكذا طروحاته التي سعى من خلالها إلى مُساءلة قضايا الفكر العربي والإسلامي في ضوء المناهج النقدية والقِرائية المعاصرة بغرض فهمه واستيعاب خصوصيته. لقد اتجه عبد الوهاب المسيري إلى استقصاء ظاهرة الصهيونية وفهم تداعياتها على الوعي والوجدان العربي، كما سعى إلى مناقشة القضايا الفكرية والمصيرية من خلال تمظهراتها في الأدب العربي والعالمي، هذا زيادة على بحثه في قضايا الحداثة وطبيعة تمثلها ضمن المعطى التداولي العربي، خصوصا ما تعلق منها بإكراهات الثقافة الاستهلاكية عبر تركيزه على مفهوم الإمبريالية النفسية بنقده للتمثل المادي للحداثة، حيث يرى أن إغراءات المنجز المادي للحضارة الذي يعبر عن عمل وبحوث مضنية يُستقبل بشكل استهلاكي سطحي في المجتمعات المتخلفة نتيجة طغيان الثقافة المادية. مما أدى إلى درء التفكير في المجردات والاستغراق في التساؤلات المفاهيمية العميقة كسؤال المعنى والهوية لصالح السعي الحثيث لتوفير متطلبات الحداثة في شقها المادي، بمعنى وضع الاستهلاك مكان الفكر باستشراء وتدعيم فكرة الإنسان ذو البعد الواحد الذي يؤثر مصلحته على حساب الوطن والكرامة، الأمر الذي دفع المسيري إلى البحث في طرائق ترشيد الحداثة المادية عن طريق معالجة قيمية تعزز منطق الاشتراك والتراحم بين البشر.يرى المسيري أن الحداثة الغربية قد حققت جوانب إيجابية عديدة للإنسان الغربي على مستوى الفهم والإنجاز المادي، بيد أنها بالمقابل أوجدت منطقا جديدا جلب معه وضعيات مختلفة رهنت آدمية الإنسان وأدت إلى سيطرة الأشياء عليه، حيث استغرقت الفلسفة في الحديث عن موت الإنسان ونهاية التاريخ، في حين بدأ الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن الأرض الخراب، وتحدث علم الاجتماع الغربي عن التنميط وسلعنة القيم بما يضر جوهر الإنسان بوصفه كائنا عاقلا ومركزا الكون لصالح شيء غير إنساني ممثلا في الآلة والسوق[4]. من هذا المنطلق اتجهت الحداثة في جوانب معينة عبر المفاعيل العكسية إلى تجسيد نقيض المقصود، حيث اختفت الفواصل والحدود بين الأشياء الإنسان وأصبح هذا الأخير رقما ضمن منظومة السوق مما

2– بنيس محمد، **الحداثة المعطوبة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 132.

3– الخطابي عز الدين، **أسئلة الحداثة ورهاناتها**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت، الجزائر، دبي، ط1، 2009، ص 15.

4– المسيري عبد الوهاب، **الحداثة وما بعد الحداثة**،، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، لبنان، ط1، 2003.

أدى إلى إزاحته عن المركزية بسبب تقويض دعائم الكينونة العقلية الخالصة التي طالما ارتبطت بوجوده، لصالح مفهوم الإنسان الطبيعي ذي الأبعاد المحددة، الذي ينظر إليه بوصفه مادة استعمالية واستهلاكية لها مدة صلاحية تجعل منه وحيدا وعاجزا حينما يفقد مبررات الاستعمال.

لقد بدا للمسيري أن المفاعيل العكسية أججت النظرة للإنسان بوصفه مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، بدأ هذا الوعي في الفلسفة الحديثة على سبيل المثال مع تصور توماس هوبز Thomas Hobbes في إقراره بحرب الجميع ضد الجميع عبر تأكيده على العلاقة المضطربة بين الإنسان وغيره من بني البشر، ومع تمثلات توماس مالتيوس Thomas Malthus ونظرية تشارلز داروين Charles Darwin في فكرة الصراع المستمر والبقاء للأصلح، ثم مع كارل ماركس Karl Marx في التأكيد ارتباط وعي الإنسان بالواقع المادي والظروف الاقتصادية.

لم ينف المسيري الايجابيات العديدة للحداثة الغربية التي تعد الحضارة إنجازها ومظهرها الأول، مع التأكيد على أهمية التصور الليبرالي من زاوية الحراك الثقافي وسهولة تنقل المعلومة. بيد أن المسار المتسرع للمنظومة الاقتصادية وتأثير الربح والعائد المادي أدت إلى إعطاء المركزية للسلعة والشيء على حساب الإنسان، حيث تحولت العقلانية إلى عقلانية أداتية كما يرى ألان تورين، مما أوجد أبعادا وخلفيات لاعقلانية في بنية الخطاب المعرفي والذي يمكن رده إما إلى استنفاذ العقل الغربي حضوره وأدائه لمهمته ،أو إلى دور المفاعيل العكسية في اللعب على وتر الحاجة ومن ثمة السعي الحثيث لنشر نمط مترمت من ثقافة التبضع والتسوق المفضية إلى جعل الإنسان عبدا لنزواته ورغباته بما يؤدي إلى "السعار الاستهلاكي"[5].إن طغيان الثقافة الاستهلاكية بمعناها اللاإنساني له سلبيات العديدة فرديا واجتماعيا، فيصير الإنسان باحث متعة ولذة، مما يؤجج تصورا فرديا قائما على إيثار الذات على حساب القيم، فينشأ طرح سوفسطائي جديد يقوم على ما أقره بروتاغوراس بأن الإنسان مقياس كل شيء، ومن ثمة يبرز توصيف المسيري بحسب موضوعة "الإمبريالية النفسية" التي تضغط على المستهلك بمناويل نفسية ذات أبعاد جمالية تدفعه لربط مبرر الوجود في الحياة بالقدرة على الاستهلاك[6].

إن استشراء هذا النمط من التفكير بحسب المسيري هو نتيجة حتمية لغياب البعد الإنساني وسمة التراحم من خلال التطبيقات التي افضت لها الحداثة، مما أدى إلى وأد إنسانية الإنسان وذلك بدفعه إلى تبني طريقة هستيرية لتحقيق متطلباته، الأمر الذي يؤثر سلبا على إدراكه القيمي ومن ثمة على طبيعة تصوره للخير والشر، زيادة على التركيز على المادة والجسد على حساب الروح والمشاعر، فيصير إشباع رغبات الجسد وتوفير جميع مستلزماته شرطا رئيسا للشعور وتحقيق الاندماج الاجتماعي[7]. لقد وقعت الحداثة الغربية في تصور المسيري في مقدسات جديدة من منطلق انفعال أولي زامن حضورها في ضوء تقويض مختلف الأقانيم والأصنام التي عطلت الفكر الغربي وأجلت الإقلاع الحضاري، حيث بدأ الفعل الأول من درء القدسية الدينية لصالح تفعيل العقل تماشيا مع المقولة الديكارتية الشهيرة بأنه أعدل قسمة بين الناس، زيادة على إعطاء الفرد حريته المسلوبة التي رهنتها محاكم التفتيش وصكوك الغفران في فترة القرون الوسطى، وكذا تنقيص حدة الاجتماعي لصالح الفردي فيصير هذا الأخير حرا ومسؤولا عن وجوده دون مراعاة الجنس،فيستحيل الهاجس الأول للحداثة مرتبطا بإيجاد قوانين وتشريعات تمس الحياة اليومية أكثر من استغراقها في اليوتوبيات والينبغيات.

الحداثة البديلة أو نحو فلسفة للتعاقد، التوازن والتراحم: لقد أصبح من اللازم في نظر المسيري البحث عن حداثة بديلة تمثل إيجابيات الحداثة القائمة على مستوى الفكر والواقع الغربي، وتستلهم خصوصية المعطى التداولي في شكله الأفقي والعمودي، بمعنى أنها تجمع بين الخصوصية والإنسانية أو بتعبير المسيري التوجه نحو منظومة تحديثية إنسانية إسلامية، تقيم التوازن والاعتدال في المكسب والإنفاق، رغم اعترافه بصعوبة ذلك بسبب طغيان الثقافة الاستهلاكية واستبدادها بالأفراد، وكذا خصوصية الحتميات الاجتماعية البارزة في ضوء تقاليد استهلاكية يغلب عليها طابع التبذير، إذ إن نجاح الأب أو الأم في التعامل مع إكراهات هذه الثقافة لا يعني بالضرورة عمومها عند كامل الأبناء، بما يجعل واقع الأسرة رهينا لنمط الثقافة والاقتصاد السائد[8]. بيد أن تصور الصعوبة لا ينف إمكانية الحديث عن حلول إجرائية وبعيدة المدى أثناء البحث عن حداثة لائقة ومتجددة في إطار تعامل حضاري مع تداعيات الثقافة الاستهلاكية، حيث أقر المسيري ضرورة البدء بالإبداع، إذ أن التراكم التاريخي الطبيعي يفرز قوى ترنو إلى تغير الواقع وتحسينه تماشيا مع مقتضيات الجودة والتقدم، مثلما حدث في الثورة الفرنسية حين بسط الموسوعيون تمثلاتهم وتصوراتهم عن الثقافة والوجود فاقتضى الحال وجود فاعلين اجتماعين وجهوا التغيير نحو الفعل بعد سجال غلب عليه طابع الإبداع في المجال الإنساني والتقني، وفي الوقت عينه لن تقوم للحداثة قائمة إن ظهرت قوى ووسائل التغيير الفعلي دون تعضيد وسند ثقافي

5– المسيري عبد الوهاب، "الاستهلاكية والامبريالية النفسية"، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر**، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص 200.

6– المسيري عبد الوهاب، المرجع السابق نفسه، ص 193.

7– المسيري عبد الوهاب، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998م، ص52.

8– لمسيري عبد الوهاب، "الاستهلاكية والامبريالية النفسية"، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر**، ص 200.

واجتماعي. إن المقصد الأساس في نظر المسيري هو حداثة بديلة ترتكز على الجدة وتقوم على القيم في إطار منطق التوازن والعدل من حيث تفعيل مبدأ الاشتراك والتراحم بين البشر، وهو التجديد الذي يعيد للإنسان مركزيته بوصفه أساس الوجود ومبتغاه، و بوصفه إنسانا بإعلاء آدميته وليس كائنا استهلاكيا أو رقما مضافا إلى معادلة الربح والخسارة.

لقد ركز المسيري على وضعية الفرد ضمن الإطار الأسري مؤكدا على أن تفعيل الاستقرار الأسري يعد مدخلا رئيسا للحداثة البديلة أو الجديدة، وبذلك يتضح دور المجتمع بهيئاته المختلفة كضامن لتحقيق هذا الاستقرار خصوصا لدى العائلات المحرومة والفقيرة بالعمل على سد حاجاتها تماشيا ومقتضيات الكرامة الإنسانية، مع ضرورة تجسيد العدالة حينما يتعلق الأمر بالواجبات والحقوق بما يعطي للأفراد أملا اجتماعيا ويمدهم بالضمانات المساهمة في تحقيق الذات. يسعى المسيري في تمثلاته الحداثية إلى تقويض دعائم الحداثة الغربية في شكلها المستبد الناتجة في أحايين كثيرة عن المفاعيل العكسية المؤدية إلى نقيض المقصود، حيث تجعل من الإنسان هامشا وهو مركز الكون لتحل محله مركزيات وثوابت جديدة مثل المنفعة المادية، التقدم، معدلات الإنتاج، قوانين الحركة، حيث يعطى البعد المادي حضوره الذي يتجاوز في نظر المسيري حب المال لصالح منظومة قيمية تحوز رؤية فلسفية تُختصر في الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك للكون[9]. في هذا الإطار يعترف المسيري بأنه لا يقدم حلولا جامعة مانعة نهائية الدلالة، قدر دعوته للتساؤل والاجتهاد، مقترحا بداية الحداثة البديلة ضمن التداول الإسلامي والإنساني عبر السعي لتحقيق الكفاية، أي كدح الأفراد والمجتمع إلى تحقيق المتطلبات الأساسية للحياة والعيش الكريم كمرحلة أولى لضمان العدل والسلم الاجتماعي الذي يؤهل الأفراد على الانخراط تحقيقا للصالح العام، بالشكل الذي يتم معه تجاوز الحداثة الداروينية التي لا ترى العالم إلا من خلال التسابق والصراع. مقصد الحداثة البديلة في نظر المسيري لا يتباعد عن تحقيق منفعة وسعادة الإنسان، ضمن مشروع حضاري يعطي للأسرة أهميتها البالغة عبر تنشئة سليمة تأخذ على عاتقها تأصيل القيم الإنسانية والحضارية في أنفس وعقول الأطفال، ويعني أيضا سعيا حثيثا لتحقيق توازن فعال بين الخصوصية الثقافية المتفتحة التي تغتني بالقيم العصرية في إطارها الكوني والإنساني، بما يُبعد الحِدية عبر الثنائية المفروضة على الأفراد والأسر ومن ثمة المجتمع في إطار التعامل مع مستجدات الحياة وإكراهات الحداثة ذات البعد المادي: فإما أن يتم الإعجاب بالأصل والانكفاء على الذات والاحتفاء بالخصوصية، وبالتالي رفض أو عدم القدرة على الواعي في مناقشة المسائل السياقية والكونية، وإما أن تدرأ وتقوض خصوصيتها من خلال التقليد والانصهار في منجزات الحضارة الغربية على مستوى الفهم والممارسة. إن تجاوز الامبريالية النفسية المفضية إلى الإتباع ودرء الإبداع يعد مدخلا رئيسا لحداثة بديلة واعية، تعقد العزم على تجديد أطرها كلما دعت الضرورة لذلك مع ضرورة الاستناد لخصوصية ثقافية ووعي جمعي حضاري يربط الأفراد بعضهم بعضا، مع الدعوة لنشر التفكير النقدي وتعميم الثقافة، ومن ثمة السعي الحثيث لتوفير الشروط المفضية لسعادة حقيقية، ولن يكون ذلك دون صدق في الأداء وفاعلية في الإنتاج وتوجه مستمر نحو الإبداع.إن المدونة الإسلامية ذات البعد الإنساني في نظر المسيري تتوفر على عديد الشروط المفضية إلى حضارة كونية تتأسس على المماهاة بين المادة والروح، ومن ثمة التركيز على الوسطية والاعتدال واستحسان التمتع بنعم الحياة ومباهجها بما يتواءم ومقاصد الشّرع دون شطط أو مفاخرة.

استنتاج: الحداثة حداثات هي نتاج فهومات مختلفة ومتعددة تتقاطع في هدف إحداث نهضة والحفاظ عليها، وهي خاضعة على الدوام لمبدأ التعديل والتطوير وذلك بإغناء الخصوصية الثقافية بأسانيد تمكن أفراد المجتمع عبر مبدأ الجدارة والاستحقاق من التعامل مع مستجدات العصر بمرجعية متفتحة. و هي النتيجة الأساسية المستخلصة من تصور عبد الوهاب المسيري الذي يرى الحداثة بوصفها إنتاجا أصيلا لمجتمع في لحظة تاريخية محددة، تكون نتاج مشروع فكرية يجد سندا له من خلال قوى فاعلة في التاريخ، وهو الأمر الذي لا نجد له حضورا ضمن المعطى التداولي العربي، لذلك ارتبط التصور الفلسفي للحداثة عند عبد الوهاب المسيري بنقد الثقافة الاستهلاكية التي تحيل في عمقها للتبعية الحاصلة للفكر الغربي فهما وإنجازا، عن طريق تغييب فعل الإبداع لصالح الاستيراد، أي استيعاب كل ما يتم إنجازه ضمن معطى تداولي مختلف والاكتفاء بتكريس ثقافة العجز والاستهلاك. إن فهما لطبيعة وأسباب التحول الذي حصل في الفكر الغربي من المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة، سيقدم معرفة بطبيعة الحداثة السائدة في إطار كوني ومن ثمة إدراكا لسمتها الغالبة، حيث تركز المجتمعات المتخلفة أو الواقعة تحت إطار قابلية الاستعمار على المظاهر والرغبة الحثيثة للترف والتمتع بمباهج الحضارة، مما يجعل الحداثة ضمن هذا الإطار عملة زائفة وحالة شكلية، وهو السبب الرئيس الذي دفع المفكر والفيلسوف عبد الوهاب المسيري إلى توجيه انتقاداته للشكل السائد للحداثة ضمن فضائها الكوني والعربي خصوصا، وذلك بتقديم تصور نظري مؤسس تجاه حداثة بديلة تقوم على فكرة التعاقد، التراحم والعدل.

---

[9]- المسيري عبد الوهاب، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 16.

الذات وخراب العالم
- بناء الإنسان من منظور الحداثة الغربية-

أ. فتحي منصورية
جامعة الحاج لخضر – باتنة-

Abstract:

What is the nature of the returns filed by Western modernity? What is the nature of the cognitive model which includes the production of speech and read it? What site culture of self-Arabic letters in the knowledge that Pat to the Western model in a given socio-cultural?

Then the reader to the culture shock many Western systems statements that tried to repair these defects estimologicly that occurred throughout the history of self-Bank, and developed for events, including entire air cannot be judged, but attendance in construction, which we believe were trained in the construction of knowledge classified and integrated re-molding of the questions asked by this self-knowledge in the subject conditionality's the kinetics of this form.

مقدمة:

لابد من الاعتراف أولا أنَّ الإنسان محصلة أبعاد: تاريخية، سوسيوثقافية، دينية، وهذه الأبعاد تتضافر دائما وفق مكون **بنيوي** يسهم في بناء هذا الإنسان بناء حضاريا له مكونات قرائية متجددة ومستمرة، ثم إن هذه الأبعاد لا تقبل أي قراءة، إنما تفعل كينونتها بأفق قرائي متميز يخرجها من الحالة الستاتيكية الساكنة، إلى الحالة المعرفية المنتجة، لتنخرط بذلك ضمن إواليات المعرفة الحضارية المزوجة بتلك التشكيلات الخطابية التي تفهم العالم انطلاقا من رؤيتها البنيوية المركوزة فيها. ثم إن علاقة الإنسان بالخطاب هي علاقة تضافر معرفي، على اعتبار أن الإنسان ماهو إلا نتيجة فعالية تأويلية مقذوفة ضمن بنية تاريخية متحركة، بتدافع خطابي ممنهج، على هذا الأساس تتحرك هذه المداخلة لاستقصاء علاقة الإنسان بالخطاب ضمن **جينالوجيا** الحداثة بصفة عامة، والنموذج الحداثي الغربي بصفة خاصة. على اعتبار أن هذا المفهوم – أي الحداثة- غربي المنشأ، اكتسى عبر ممارساته التداولية طابعا شموليا /كليانيا، مقدما تفسيرا ثقافيا غربيا للحقيقة / المعنى ضمن مشروطيات المعرفة الغربية، دون تغييب لتلك المرجعيات التي شكلت السند العرفي المتين الذي تقوى به النسق الفلسفي الحداثي واستعان به لبناء نموذجه المعرفي والحضاري الذي انطلق به لتأسيس مفهوم الهيمنة والسلطة، باعتباره –أي الغرب- ذلك المركز الذي يشع بالمعرفة، وأنَّ ما عداه هو الآخر / المهمش الذي لا يحق له امتلاك نظم المعرفة ولا تطويرها، بل يعامل على أنه ذلك القاصر الذي دائما ما يختار تقليد طرق الغير وإعادة إنتاجها إنتاجا مطابقا.

إن مفهوم **السلطة** هو المكون البنيوي الأكثر حدة داخل النموذج الحداثي الغربي، فبالرغم من إصرار الحداثة على النهوض بالإنسان نهوضا حضاريا انطلاقا من مقولات التقدم والتحرر والديمقراطية، إلا أنَّ هذه المقولات كانت مجرد بنى تغليطية الهدف منها هو التعبئة لا غير، بخلاف باطن هذا النموذج الذي يهدف إلى توسيع دلالاته من خلال التمكين للثقافة الغربية، وتثبيتها كمركز يشع بالمعرفة دون الثقافات الأخرى، وهذا ما تنوي هذه المداخلة الوقوف عنده، مستعينة بوصف أركيولوجي يهدف إلى تعرية الأنساق المعرفية الكبرى، وتجريدها من سردياتها التي تهدف في الحقيقة إلى ضرب الإنسان أنطولوجيا.

مشكلة الدراسة: يمكن استجلاء مشكلة هذه الدراسة بطرح مجموعة من الأسئلة أهمها:

ما طبيعة المقولات التي أنتجتها الحداثة الغربية ؟، ما طبيعة النموذج المعرفي الذي قدمته لإنتاج الخطاب وقراءته؟، ما موقع الذات في الثقافة العربية ضمن خطابات المعرفة التي بات يفعلها النموذج الغربي ضمن معطاه السوسيوثقافي؟.

ثم إن القارئ لنظم الثقافة الغربية يصطدم بعديد المقولات التي حاولت ترميم تلك الأعطاب الإبستمولوجية التي حدثت عبر تاريخ تشكل الذات الغربية، وذلك بتطويرها لفعاليات منهاجوية شمولية لا يمكن الحكم عليها إلا بالانتظام داخل نسقيتها، نسقية نعتقد أنها تكورت ضمن بناء معرفي متدرج ومتكامل، أعاد قولبة الأسئلة التي طرحتها هذه الذات ضمن المشروطيات المعرفية الخاضعة لحركية هذا النموذج.

أهمية الدراسة وأهدافها: تتجلى أهمية هذه الدراسة في الوقوف على مكامن التوتر المعرفي التي صاحبت انتقال مفاهيم الحداثة الغربية من محضنها الغربي إلى الثقافة العربية، وما في هذه الانتقال من اختزالية حادة لهذه المفاهيم ضمن معطاها التسطيحي، الذي صاحبه إغفال ذلك الجوهر المتواري عن كل فعالية تأويلية قد تجترح معانيه المسكوت عنها. وعليه، فإن الهدف الرئيس من تنزيل هذه المقولات هو تعرية أنساقها الثقافية المتحكمة فيها، وفضح تحيزاتها المعرفية، والمضي نحو تقديم استخبار معرفي لعمل إدوارد سعيد باعتباره قارئا حصيفا للثقافة الغربية وممارساتها الخطابية الكولونيالية.

منهجية الدراسة: لمفهمة هذه القضايا تقترح هذه الدراسة منهج **النقد الثقافي التأويلي** الذي ينطلق من البنية السطحية للخطاب ليخترق حجابها وصولا إلى استكناه تلك البنى المعرفية الثقافية، والتي تتساكن ضمن منطق خفي يحرك أدوات الثقافة خلف ستار المعرفة المتحيزة.

أولا: مقولات الخطاب الحداثي الغربي: لابد لكل خطاب معرفي أن يتأسس على مقولات، هذا لأن الخطاب مجموعة من البنى الثقافية والوحدات التصورية الكبرى والتي تحتاج إلى مكون بنيوي يجعل أجزاءها متلاحمة أشد التلاحم، ويربط بينها علاقات تضافر كبرى، وهذه الأجزاء تحاول من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييف بنيتها ،وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها، لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيته[1]، وهذه المكونات إنما تسعى إلى زحزحة المكونات الأخرى ليس بهدف إقصائها، لأنَّ إقصائها سيعرضها لخطر الخروج من التاريخ، إنما بإعادة طرح الأسئلة عليها، وهز بنيتها المعرفية هزاًّ عنيفا يسهم في تعرية مسكوتها الحضاري، ولأن الحداثة حسب توصيفها الغربي " وعي للزمان ضمن صيرورته الثقافية، وأنها بحاجة إلى إيجاد ضمانات خاصة في داخلها لكي تضمن استمراريتها "[2]، فإن الوعي لم يُنتج هكذا ضمن بنية تصورية كبرى، إنما خضع لعمليات مفهمة تاريخية متواصلة ،أعادت بناء هذا المفهوم بصورة متدرجة ،انطلاقا من تلك اللحظة الخطيرة التي ألف فيها "توماس مور" عام **1532** كتابه المشهور "**يوتوبيا** "، وهو كتاب في نظرنا يحمل بين طياته تلك الرؤية الفلسفية الغربية الكبرى التي أعادت بناء الذات الغربية انطلاقا منن مقولة رددها **بروتاغوراس** قديما " الإنسان مقياس كل شيء"[3]، وهي مقولة محدث -في القرن الخامس عشر- لظهور فكرة الإنسانوية، ولقد تبدت الفكرة الإنسانوية أولا من خلال الدعوة للعودة بالثقافة الغربية إلى أصولها الأولى الماقبل مسيحية، أي اليونانية والرومانية القديمة، فقد قام الإنسانويون[4] بحملة واسعة جدا لجمع المخطوطات القديمة اليونانية والرومانية ودراستها وإعادة نشرها ،هذا لأن الإنسانويين جميعهم كانوا ملمين باللغتين اليونانية واللاتينية القديمتين، وكتبوها عوضا عن اللاتينية التي كان يكتب بها الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى[5]، ووفق هذا المعطى التاريخي، فقد أعاد هؤلاء قراءة المحمول الفلسفي الغربي داخل وضع الأزمة الذي طرحته الكنيسة في العصور الوسطى، وضرورة إصلاحها وتخليص الفرد الأوربي من هيمنتها، وحسب صاحب موسوعة " **لاروس**" فإن كلمة الحداثة ظهرت بالموازاة مع تلك الحملة التي شهدت تطور أفكار اجتماعية جديدة تناهض سلطة الكنيسة في العصور الوسطى من التاريخ الأوربي[6]، إلا أن نظرة من داخل خطاب الحداثة تبين لنا أنَّ إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارسة) من منطق رفض أشكال ممارسة اللامعقول[7] شكلت الهاجس الحقيقي للفرد الأوربي في بناء ذاته، ولقد تجسد اللامعقول هذا من خلال الطور الميثيولوجي في معرفة الطبيعة والذي قدم تصورا أسطوريا خرافيا جعل من الأسطورة معين الحقيقة الذي لا ينضب، متجاوزا الإدراك البشري ليمثل مجرد نموذج للمحاكاة[8]، نموذج لم ينتج إلا عقلا إيمانيا يستسلم لتلك التفسيرات الغيبية التي اختزلت الإنسان الغربي في بعد واحد ووحيد، في ظل هذه الوضعية عظمت الحاجة إلى إنتاج الإنسان الإنساني أو الإنسان الهيوماني بتعبير المسيري، الذي يعي إنسانيته باعتبارها مركبا انتمائيا وبعدا حضاريا مركبا، إن هذا الإنسان انتقلت إليه تصاريف الكون بعدما كانت في يد الله / الميتافيزيقا تحت طائل ديني، وفي يد الكنيسة / السلطة الدينية تحت طائل سلطوي. إنَّ نظام التمظهر الغربي (**Mode de configuration**) الذي يتكاشف من خلاله العقل الغربي بمكوناته الدينية والفلسفية والمعرفية، إنما نظر إلى الإنسان نظرة تأليه، فلقد عمد هذا النظام إلى تحرير الإنسان من وهم الوثوقيات المطلقة وتسلط الميتافيزيقا، إلى أن ثبته في مركز هذا الكون كائنا كامل السلطات، يتحكم في الطبيعة وفي مصادر إنتاج المعرفة، ويمارس سطوته بمطلقيته ونماذجية حادة، إنه أضحى الإله الجديد عبر كل سلطات التحرر المتاحة له، التي أعطت له الصلاحية المطلقة في إعادة مفهمة العالم حسب نوازعه المختلفة. إن سؤال المفهمة ("Conceptualisation) الذي انتظم داخله الفكر الغربي المعاصر قد طور شبكة مفاهيمه باتجاه ترسيخ الفكر الإنسانوي الذي عمد إلى نفي الطور الميثيولوجي وإعادة ترتيب البنى الضائعة من حلقات الإنسان الأنثروبولوجية، إن الأمر أشبه بإعادة ترميم الذاكرة الخطابية ورص الوعي الحداثي ضمن قوالب جاهزة ومنتظمة. فلقد احتاجت عملية الترميم هذه إلى عدة مقولات تحرك بها مضامينها

---

[1] – نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص05.

[2] – يورغن هابرماس : القول الفلسفي للحداثة ،تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1995، ص07.

[3] – أندريه لالاند : الموسوعة الفلسفية، تر :خليلا أحمد خليل، منشورات عويدات ،لبنان، ط2، 2001 ص569.

[4] – من أمثال هؤلاء : رابلييه، رافائيل، بيترارك، بوكاتشيو، اولريخ فان هوتن...

[5] – محمد عادل شريح : الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية ،دار الفكر ،دمشق، ط1، 2008، ص ص ،32/31.

[6] - petit Larousse en couleur, paris 1975,p 585.

[7] – ابن داود عبد النور : المدخل الفلسفي للحداثة (تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، (قراءة في نصوص ميشال فوكو)، ط1، 2009، ص21.

[8] – بريوشيكين : أسرار الفيزياء الفلكية، تر : حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين ،

وتفعلها داخل حركية التاريخ والإنسان، من هنا لايغدو التاريخ في الفكر الحداثي مجرد سرد وقائع جرت في الماضي[1]، إنما تربية لفعل الإرادة التاريخية، فالتاريخ يحفظ الخطابات المتصارعة لا المتآلفة، وعلى هذا الأساس يندرج سؤال المفهمة دائما ضمن تأجيج ذلك الصراع الخطابي ليس بين مضامين الخطابات فحسب، بل حتى بين أدواتها المعرفية المتباينة، على اعتبار أن الخطابات تستعير أدوات بعضها البعض وتسمح بنفسها باستعارة مقولات الخطاب الخصم وتعيد تأويلها لتتمكن من توظيفها في سياقها الخاص[2]، وحسب هذا المعطى فان تلك الخطابات التي أنتجها العقل الحداثي الغربي إنما كانت متآلفة ومتضافرة حسب بناها المعرفية، بل إنها تتناص بنيويا وأسلوبيا وسرديا[3]، وسنرى ذلك بوضوح حيث نعمد إلى استعراض أهم مقولتين أساسيتين لنبنى عليهما الفكر الحداثي الغربي.

1-العقلانية: تتأسس لعقلانية في الفكر الغربي المعاصر كأهم مقولة استند عليها الفرد الأوربي في محاولة تحسين نشاطه الفكري والاجتماعي ضمن بنية سوسيوثقافية تربطه بها علاقة بنيوية متفاعلة ،ولتحسين أداء هذه العلاقة، اضطر الفرد الأوربي إلى تفعيل دور العقل باعتباره **" مجموع** الوظائف المتعلقة بتحصيل المعرفة (...) ،هذه الوظائف تلك القدرة على استيعاب المقولات وتحصيل المعرفة القيمية، في مقابل المعرفة المستندة إلى الوحي والإيمان([4])، ومن ثم فلم يتوان رينيه ديكارت (1596-1650) عن الإعلان أن العقل هو أساس الكون، وأن الإنسان إنما موجود بفعل عقلانيته ،وبفعل وظائف العقل التي تمنحه وعيا لوجوده وأهلية لانوجاده ،وعلى هذا الأساس، جاءت لحظة **الكوجيتو** " أنا أفكر إذن أنا موجود[5]، لتكرس لحظة النظامية العقلانية لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، ولتحدد بنوع من المنهاجوية الحادة وظيفة الفرد ضمن تركيبته المجتمعية، فالفرد في نظر ديكارت عليه أن يعي وجوده ضمن وظائفه العقلية التي تؤهله لأن يفهم حركية المجتمع في إطار عقلاني ممنهج.

إن مقولة العقلانية جاءت استجابة لمتطلبات مجتمعية أيضا، فنظام الكنيسة قبل ذلك كان يتدخل في إعادة بناء علاقات المجتمع ضمن معطى ديني لاهوتي يحد من حرية الفرد على التفكير والإبداع، ومن ثم كان لزاما على الفرد الأوربي أن يتحرر من هذه الصيغة المجتمعية الخانقة والتي تسجنه داخل نسق غيبي مطلقي يعطي أجوبة مطلقة ويكرر الأسئلة والأجوبة نفسها، وهذا التحرر- في رأينا- لم يكن إلا إصلاحا لحال الكنيسة، وحدا من سلطاتها في إنتاج بنى المجتمع، وإعادة توجيهها نحو مركزية العقل باعتباره مركز الحقيقة ومعينها الذي لا ينضب.

2-التجريبية: لقد عظمت الحاجة إلى تفسير الكون بنيويا ، خاصة مع طغيان التفسيرات الغيبية الماورائية التي لم تنتج إلا عقلا إيمانيا متساكنا، لذاك اتجهت أنظار فلاسفة عصر النهضة إلى تفسير الطبيعة على نحو علمي عقلاني تجريبي استجابة دائما كما قلنا للنزعة الإنسانية التي غيرت زاوية النظر إلى العالم برفضها للميتافيزيقا بكل أنواعها. لقد عمد كوبرنيكوس (1473-1543) إلى كسر الاعتبار القديم المتمحور حول موقع الشمس والأرض بالنسبة للكرة الأرضية، فلقد كان معروفا قبل ذلك أن **"**كون أرسطو الذي اقتلعته الثورة العلمية كان مجموع الأفلاك البلورية ذات المركز المشترك، كل منها يحمل كوكبا (...) وفي نظرية أرسطو الخاصة بالكون بدت الأجسام السماوية بعد رصدها تحيط بالكرة الأرضية دون توقف أو تعبير، ومن ثم كان بالنسبة لأرسطو أجساما مثالية غير قابلة للتحلل والفساد[6]، وهذا يعني أن النظرة العلمية الجديدة قد فتحت هذا العالم على أبواب البحث وجعلت منه عالما غير نهائيا، ولامحدود، وقوضت أركان الفيزياء الأرسطية من جهة ووضعت حدا لتفسيرات رجال الدين والنصوص الدينية من جهة ثانية. لقد شكلت العقلانية والتجريبية أهم مقولتين اتكأ عليهما فكر الحداثة الغربية، وهما مقولتان بنيويتان، اختزلتا الجزئي باسم الكلي، وأرجعتا وظائف الإنسان إلى منطق عقلي تارة، وإلى منطق تجريبي تارة أخرى، عبر لعبة واضحة لتبادل الأدوار بين كلا النسقين.

ثانيا: خطاب الموت في الثقافة الغربية: الإنسان في مواجهة الآلة: لقد تبدى واضحا من خلال المقولات السابقة أن العقل الغربي عمد إلى بناء نموذجه الحداثي بصورة متدرجة، وهذه المقولات إنما بناها وكيفها حسب مشروطيته المعرفية ،وكان الهدف من وراء كل هذه المقولات هو تشييد نسق فلسفي متين، يستطيع به تفسير كل الظواهر الكونية المختلفة، غير أن الهدف العميق هو التمكين لهذا النموذج، وجعله أكثر حيوية، وذلك بمحاولة إيجاد محفزات لتحرير ثقافته من وضعها الساكن، لذلك تشكلت بنية الثورة والشك مضمونا بنيويا لصيقا بالفكر الغربي، فلا يكاد يرسو على نظام إلا ويعيد تفكيكه وتخريبه بحثا عن نظم معرفية أخرى، وما يهمنا ونحن نتطارح هذه القضايا هو مدى تحقق تلك الوعود التي أطلقها هذا النموذج، فلاشك أن النموذج الحداثي الغربي امتلك مقدرة كبيرة على التعبئة ،غير أنه بات واضحا أنّ تنزيل مفاهيم النظرية على أرض

---

1 – عبد الله العروي : ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،ط14 1997، ص 09.

2 – نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل، ص09.

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

4 – جلال الدين سعد معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004 ص291.

5 – رينيه ديكارت : مقال عن المنهج، تر، محمود محمد الخضيري، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط3،1985، ص124.

6 – جيمس بيرك :نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي : الحداثة، منشورات توبقال للنشر المغرب، ط1،1996، ص09.

الواقع لم يكن بالأمر السهل بتاتا، فصحيح أن العقل والتقدم والإنسانية والتحرر قيم إنسانية مثلى، لكن تحقيقها بمعزل عن إطار أخلاقي حضاري أمر خطير فعلا، هذا لأن فلسفة **موت الإله** التي أنتجها النموذج الحداثي كرست تحيزا نحو الجانب الإنساني، ثم ما لبثت أن أعلنت أيضا موت الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر " ومن الواجب لنا أن ندرس هذه الأزمة باعتبارها جزءا من بنيته، خصوصا منذ منتصف الستينات، وهي النقطة الزمنية التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي وتحققت معظم حلقاته المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد أيديولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناء حضاريا ماديا متماسكا ظهرت نتائجه الإيجابية المباشرة العاجلة المقصودة، كما تبدت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة [1]، فلقد أدت العقلانية إلى اختزال كل وظائف الإنسان في العقل، متناسية أن للإنسان جانبا روحيا أخلاقيا لا يعتد بالتنظيمات الاجتماعية ولا بالجانب المؤسساتي للمجتمع، وعليه فقد أضفت مثل هذه المقولات غربة مضاعفة على الذات الغربية، واندهاشا كبيرا لعدم تحقق تلك المنجزات التي وعدت بتحقيق السعادة الكاملة للإنسان.

لقد ساهمت النظرة العلمية بدورها في ترسيخ ذلك البعد الآلي والميكانيكي الذي أضحى يسيطر على إرادة الذات الأوربية فلقد " أحدثت الصناعة والتطلعات التوسعية في أوربا في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر بتغييرات سياسية واجتماعية بعيدة المدى، ونجد على رأس تلك التغيرات أن الصفوة الأوربية والتقليدية التي كانت تزهو بأصلها وبامتلاكها الأراضي أخذت تكيف نفسها للتعايش مع الصناعيين ورجال المصارف والحرفيين[2]، وعلى هذا الأساس، تحولت بنية المجتمع بصفة كلية نحو استقراء الأنماط الاقتصادية المختلفة التي من شأنها تأمين النقلة النوعية من مجتمع تقليدي إقطاعي إلى مجتمع حديث يميزه التقسيم العادل للثروات والخبرات المهمة في تسيير أنماط الإنتاج والاستهلاك، حتى تحول الإنسان بعد ذلك إلى جزء من بنية اقتصادية استهلاكية، بل مجرد سلعة متبادلة ضمن صيغة نظامية معدة بإحكام سلفا، بحيث سلم هذا الإنسان نفسه إلى برنامج قيمي، موجه، مشحون بفعالية معرفية غير بريئة، ليجنب نفسه – ظنا منه- ذلك القلق الذي كان يعتريه قبل دخوله في عصر الحداثة، وهذا قصد التطلع لعصر جديد، يعطيه استواء نفسيا وثقة اجتماعية وتوازنا ثقافيا معتبرا.في الحقيقة لم تستطع هذه العوامل أن تحقق لإنسان الحداثة مبتغاه، خاصة مع **"** تزايد ذلك الإحساس بالورطة الحضارية وتزايد الفكر العبثي والعدمي، حيث يلاحظ أن ثمة علاقة بين تزايد النزعة الاستهلاكية (والانغلاق على الذات وملذاتها) وتزايد النسبية والعدمية الفلسفية، ونشبت ثورة ضد الكلية والشمولية، سواء في شكلها المادي الواضح (الوضعية –الوظيفية) أو في شكلها المادي الذي يلتبس لباسا روحيا (الهيجلية –البنيوية)، وظهرت مدارس فلسفية توجه سهام نقدها للحداثة العقلانية المادية الغربية وفكر الاستنارة ككل (مدرسة فرانكفورت) وتهاجم فكرة التقدم [3].

إنه إحساس مأساوي صاحب اقتراب المرحلة على نهايتها، لقد وصلت المرحلة الصلبة إلى تلك السيولة الكاملة، وأخذت تسقط في قبضة الصيرورة والعدمية، حيث تزعزع إيمان إنسان هذه المرحلة بفكرة التقدم والحتمية التاريخية، وصاحب ذلك تدافع مأزقي لعديد اللحظات التي شكلت حلقة تراكم عظيمة استدعت فيما بعد حلقات أخرى عملت على الدفع بالنموذج الحداثي الغربي نحو تشكيلة خطابية أكثر صلابة وأعمق جوهرا، ساهمت في إنتاج تنويعات هامشية إثباتا لقدرة هذا النموذج على التمطط والتنوع، غير أن الذات الغربية وجدت نفسها مجددا أمام أزمة تضبيع المعنى / الإنسان، ومن خلال تضبيع مفاتيح الكون / الطبيعة، من خلال أطروحات إنشتاين النسبية وظهور فيزياء الكوانتا، وظهر ذلك بوضوح عميق في فلسفة إرادة الحقيقة لدى الفيلسوف الألماني**" فريدريك نيتشه "** وضع لاشك مأزقي جسد حتمية الانتقال بسرعة غير منتظمة نحو **مابعد الحداثة** إقرارا بمحدودية الوعي الحداثي وعدم قدرة نموذجه على التعبئة لبناء الإنسان / المعنى حيث إن هذا النموذج أحدث انكسارا معرفيا داخل نظريات الحداثة بتجاذبات مقولاها النقدية حسب تعبير" نك كاي"، هذا لأنّ حركة ما بعد الحداثة سعت إلى تفكيك وكشف ادعاءات الشرعية التي ادعتها الحداثة، من هذا المنظور يتجلى مصطلح ما بعد الحداثة كمفهوم مركب متعدد الأوجه يتجلى في عدد من الظواهر المنوعة، في الفكر والفلسفة وعلم الاجتماع والفن والمسرح والنقد الأدبي، ظواهر يجمع بينها هدف واحد وهو محاصرة وتخريب فرضيات الحداثة، وما ينبني عليها من مواقف ونتاج ثقافي[4]، فلقد سعت ما بعد الحداثة وهي واقفة على أرض الحداثة نفسها إلى بلورة تصورها من خلال نظرتها العدمية التي عمدت إلى ضرب الإنسان أنطولوجيا، انطلاقا من فلسفة السوبرمان (**الإنسان الأعلى**) النيتشوية، مرورا بنزعة **الدازاين** لدى هيدغر وصولا إلى ابستيمية فوكو وعلاقة المعرفة بالسلطة في إنتاج الخطاب كمعطى جينالوجي. لقد أعلنت كل هذه النزعات موت الحداثة في خطاب مأساوي حاد، إنه **"** عصر النهايات والمابعديات (نهاية الأيديولوجيا –نهاية التاريخ –نهاية الميتافيزيقا –نهاية الحقيقة –نهاية البحث عن المعنى)، ولذا لا توجد أزمة معنى، وتحل اللاعقلانية المادية، والاستنارة المظلمة محل الاستنارة المضيئة، وتختفي تماما القيم والثوابت والمطلقات

---

[1] – عبد الوهاب المسيري :دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية ط1،2006،ص92.

[2] – مالكم برادبري ،جيمس ماكفارلين، الحداثة ،تر:مؤيد حسن فوزي مركز الإنماء الحضاري،سوريا 2009،ص63.

[3] – عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ،ص116.

[4] – نك كاي : مابعد الحداثة والفنون الأدائية : تر: ناهد صليحة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط2،1999، الصفحة هـ من المقدمة.

(في المجال المعرفي والأخلاقي) ويصبح لكل فرد ثوابته وقيمه ودينه وتختفي المعيارية لتحل محلها لا معيارية كاملة ونسبية شاملة [1]، تحت طائل الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر، إلاّ أن عملية الكشف عن هذا الثابت كانت على حساب إنسانية هذا الإنسان لصالح برنامج قيمي استهلاكي، ولعل أطروحات مابعد الحداثة هي تعبير ساخط عن هذا البرنامج غير أنها – مابعد الحداثة- انخرطت في نفس الاتجاه، باعتباره مكونا بنيويا كما ترى هذه الدراسة، وهي لا تعدو أيضا أن تكون " رؤية للكون تؤكد أن الكون لا مركز له، وأن لا علاقة بين النتائج والأسباب، ولا بين الدال والمدلول، ولا بين العقل والواقع، فكأن كل شيء أصبح مكتفيا بذاته لا علاقة له بالآخر، مجرد قصص صغرى إذ لاتوجد قصة عظمى ولا ديانة عالمية، عالم ذري تماما لا قداسة فيه، انسحب منه الإله، ومات فيه الإنسان، ولذا تمحي كل الثنائيات وتختفي النزعة الطوباوية وتظهر النزعة البراغماتية والرغبة في التكيف والمقدرة الفائقة على الإذعان للأمر الواقع [2]، إنه عالم متجدد من الضياع، ينتج خطابا متواصلا للموت، موت الإله، موت الإنسان، موت المعنى، في ظل تحول هذا الإنسان إلى بنيات متسارعة من الإنتاج والاستهلاك، حتى ولد بحثا متواصلا عن كيفية بناء روح الآلة، وليس إعادة ترميم روح الإنسان.

ثالثا: دريدا وبراديغم الكآبة: نهاية التاريخ / نهاية الثقافة: إن واحدة من أهم المقولات الخطيرة التي حبست أنفاس الفكر الفلسفي المعاصر هي مقولة **نهاية التاريخ** "لفرانسيس فوكوياما "، وهي مقولة أطلعتنا بمأساوية كبرى أنَّ إنسان السرديات الحداثية الكبرى قد صار في الماضي، ذلك الإنسان الذي تلون بقناع أبيض يوما ما حين كتب **رسالة الرجل الأبيض** الحامل في مشروعه بذور سعادة مأمولة للبشرية، أضحى نفسه ذلك الإنسان الذي يدمر العالم ضمن **براديغما** جديدة هي براديغما النهايات والمابعديات،لا يعترف بالآخر/ المهمش ضمن أواليات الثقافة الجديدة فلقد " نهض أعمق مفكري القرن العشرين بهجوم مباشر على فكرة أن التاريخ عملية واضحة مفهومة الاتجاه[3]، في حين أن التاريخ أكبر من كونه مجرد وقائع جرت في الماضي، ومن هنا ينظر عبد الله العروي المفكر الماركسي- إلى التاريخ باعتباره ذلك المتغير النسبي الذي يعلمنا العبرة بمفهوم الإرادة، إرادة الاعتبار، وهذا يتقاطع مضمونيا مع فلسفة إرادة القوة لدى نيتشه، كونها تربي في الإنسان إرادة النمو وليس إرادة البقاء، ومن ثم فإن نهاية التاريخ هي نهاية الإرادة، إنه خطر الخروج من هذا التاريخ، وعليه " أضحى من الصعب علينا أن نتعرف على الأحداث الطيبة الإيجابية عند وقوعها [4]، اعتراف يبقينا في حالة من الذهول الثقافي، كون الأنماط المعرفية الجيدة أصابت إنسان مابعد الحداثة باغتراب مضاعف، إنه إنسان" **الكاوس**"، أو نظرية الألعاب الثقافية، بحيث لامركز ولاهوية إلا هوية العماء والفوضى، من هنا يندرج عمل جاك دريدا (1926-2004) ضمن محاولة استقراء ذلك الوجه المأساوي الذي ظهرت به الفلسفة المعاصرة في بحثها عن تعبير حقيقي للإنسان، خاصة وأن الرجل تفكيكي النزعة احتفالي الطقس، إنه قارئ مهم للثقافة السفسطائية، " إنه المأخوذ بهوى رموز من سبقوه في عالم الكتابة (...) إنه الخصم اللدود لميتافيزيقا الحضور (العبارة الشائعة) فكل حكمة في جوهرها تشكل صنفا من أصناف ميتافيزيقا الحضور [5]، هذه **الميتافيزيقا** التي يرفضها دريدا رفضا قاطعا لأنها تؤسس لمركزية الصوت على حساب الكتابة، ثم إن دريدا يعارض فكرة المعنى القار والحقيقة الثابتة حيث يعترف في أحد حواراته بمايلي: " لم يكن لي أبدا "مشروع أساسي" وكلمة تفكيكات التي أفضل استعمالها في الجمع لم تسم أبدا بلاريب مشروعا وطريقة أو نظاما، نظاما فلسفيا بالخصوص، هي أحد الأسماء الممكنة في سياقات محددة بدقة دائما، لتعتني بشكل مجازي إجمالا مايحدث أو مالا يمكن أن يحدث، كما تعني تصدعا معينا يتكرر في الحقيقة بانتظام [6]، ومن ثم فإن التحليل التفكيكي لايهدف إلى هدم معنى ما أو إعادة بنائه، بل يبحث عن ثقافة المأزق، يخلخل حجر الزاوية في الثقافة، يحرك التناقضات ويفتح المغاليق، ويفضح المجاهيل، إنه في نظر دريدا لانهائي، والقراءة التي تجعل هذه الصدوع ممكنة لاتشرف أبدا على الحدث، إنها تتدخل فيه فقط فهي مندرجة فيه[7]، إنها القراءة التي لاتحتكم إلى بنية ثقافية صلبة، إنها تسائل المعنى باعتباره لانهائيا، لامحدودا " إن التفكيكات لا تبدأ ولا تنتهي [8]، إنها حالة من اللاتعيين ،هذه سمة مابعد الحداثة ومابعد البنيوية، احتجاج متواصل على واقع مبهم، وثقافة موجهة، إن العالم كئيب بمفهوم دريدا، لهذا اتجه إلى ممارسة طقوس الضيافة والاعتراف، بين الذات وذاتيتها، تحقيقا لمسافة التماسف، مما يتيح لنا في نظر دريدا، الإنخراط في تأويل الثقافة / الإنسان ضمن معطى جينالوجي، ليس بهدف القبض على الأصل، فليس هذا

---

[1] – عبد الوهاب المسيري : دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص117.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – فرانسيس فوكوياما :نهاية التاريخ وخاتم البشر ،تر: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للتجربة والنشر ط1،1993، ص09.

[4] – المرجع نفسه ،ص 10.

[5] – جاك دريدا : انفعالات ،تر:عزيز توما، تق : إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1،2005، ص21.

[6] – مجموعة من الكتاب : مسارات فلسفية ،تر :محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1،2004، ص85

[7] – المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[8] – – نفسه.ص87.

غايتها، إنما بتعرية تلك الخطابات التي تغلف هذا الأصل، ومحاولة حملها على تفكيك نفسها، ومعرفة الكيفية التي انبنت عليها، ومن هنا يتراءى لنا براديغم دريدا داخلا في احتفالية كئيبة، إنه يرسم بمتاهة هرمسية واقع مابعد الحداثة المأساوي، الذي أحرج الثقافة المعاصرة بسؤاله المأساوي عن استيطيقا الإنسان المعاصر، إنسان ينظر عبر بنية فجائعية إلى دوامة التاريخ المنتهية صلاحيته، ليست نهاية كرونولوجية، بل نهاية هاجسية، إننا أمام أزمة خراب العالم وتضييع المعنى باستحقاق كبير.

الثقافة العربية وسلطة الهامش: إدوارد سعيد وشرقنة الشرق: في ظل تشيء المعنى، انحلال النص، موت الثقافة، تتأسس المعرفة الهامشية كمعطى جينالوجي لرد ضربات المركز، وفق منظور مبهم ينتج خطاب الخصوصية كمناعة تاريخية متواصلة، على اعتبار أن الثقافة " تعتبر على نحو ما، متفقة بين المجتمعات، وعلى نحو ما مختلفة كذلك، فإذا نظرنا إليها على قدر عال من التجريد بجد قدرا كثيرا من التشابه بين الثقافات، أو بمعنى آخر إنه الاتفاق في العموميات والاتفاق في التفاصيل [1]"، وإن الاتفاق في العموميات يكفل للثقافة المقصية هامش تعبير حر، على اعتبار أن مبدأ التساوي أمام سلم الحضارة مكفول بصيغة أو بأخرى، إلا أن عدم قدرة هذه الثقافة على بناء نظامها المعرفي الذي يحميها من ذلك الاتفاق السلطوي في العموميات هو عصب الإشكالية كلها، ونحن نروم من وراء هذه المداخلة الوقوف على الأسباب الحقيقية التي خندقت الثقافة العربية ضمن منطقة المهمش أو منسيات الثقافة، ولسنا بصدد سرد تلك الأسباب المتعلقة بالآخر / الغرب لأنها أسباب تخص الثقافة الغربية وأسئلتها المخصوصة بها، إنما سنحدد أسئلة هذه المداخلة في شقها العربي، منصتين في نفس الوقت إلى ذلك الصوت السردي الذي يتهامس من داخل الذات العربية المنهكة بسؤال الانتماء والمصير، ولنا في المفكر والناقد الثقافي **إدوارد سعيد** خير نافذة يفتحها بنا فكر الرجل حول الثقافة بمعناها الخطابي العام، فسعيد بنظرته **الكوسموبوليتية** يقرأ الثقافة من منظور حضاري عام، إنه يحقق مسافة التماسف بمفهوم ريكور بينه وبين ذاته العربية والمنهكة والمجترحة بمعاني الحداثة والنهضة والتقدم..إلخ. إننا إذا سلمنا بخصوصية كل ثقافة وحريتها المطلقة في إنتاج ماتحتاجه من قيم دفع تاريخية، فالأساس في ذلك أن "كل إنسان / مجتمع يبني مجتمعه، وينتج ثقافته على النحو الخاص به زمانا ومكانا ويكتسب خصوصيته من إطاره الأيكولوجي ومحيطه العقلي ونهجه في الحوار وفي التعامل، ومن ثم تتعدد المجتمعات وتتنوع الثقافات على مدى الزمان والمكان في إطار الشروط الوجودية [2]"، فإن على هذه الثقافة أن تبحث عن الشروط الوجودية الخاصة بها بشروطيتها المعرفية، خاصة في هذا التدافع الحضاري الذي باتت تشهده أنظمة المعرفة، وهذا التأزم الحاصل في إنتاج وقولبة المفاهيم وأرضنتها بدعوى إعادة فتح الفضاء العمومي أمام الإنسان المضروب أنطولوجيا بفعل عمليات التقنين الحادة التي أنتجتها الحداثة ضمن وعيها المركب. وضمن هذا المنطلق، فالثقافة العربية مطالبة بإعادة قراءة إشكالاتها المختلفة ضمن وعي جديد يتسم بالمساءلة، لا بهدف السؤال لمجرد السؤال، إنما بهدف تحرير البنى المضطهدة عبر التاريخ، إنَّ هذه القراءة التي تعوز الثقافة العربية " لاتقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر [3]"، هذا المغزى يظل مغيبا بفعل تحققات تاريخية مغلوطة، كونها أنتجت بفعل نموذج قرائي غير محايد، وعليه " فالقراءة – من حيث هي فعل- تتحقق في الحاضر بكل ماتعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محددين[4]"، وهذا الأفق لابد وأن يخضع لتلك البنية غير المستقرة، لأنها ستركن إلى نموذج يتحين فرصة اقتناصها لاكتساب أهلية انوجاد ما أو لشرعية تاريخية مهما كانت نوعها أو مصدرها، وعليه فالواجب تقديم وعي قرائي يعدل أفقه الفهمي في كل عملية استخبار تاريخي يقوم بها، إن الأمر أشبه بصنع قراءة على قراءة، لإعطاء تلك النصوص المقهورة حقها في الظهور والتمركز ضمن خطاباتها المخصوصة بها. من هنا يندرج عمل إدوارد سعيد ضمن التأسيس لوعي هادف يقاوم ذلك الاستيلاب القرائي الذي يقدم المركز / الغرب لاحتكار أطر إنتاج الثقافة في فضاء اجتماعي ما، وهذا الوعي لابد وأن يحمل في طياته ملامح الثقافة العربية المخصوصة بها لا بغيرها، وإذا كان الفكر هو " إنتاج العقل وإبداعه في حالة تأمله وتدبره أي أنه مجموع ما ينشئه الإنسان ويحس به ويمارسه، في نطاق ذات واعية، وفي إطار إنسية حضارية وثقافية متطورة، قابلة للأخذ والعطاء علما وعملا وشعورا [5]"، فإن الثقافة العربية بعيدة كل البعد عن ذلك الحس الإبداعي الذي من شأنه أن ينتج الفكر ضمن إنسية حضارية قابلة للأخذ والعطاء، وتؤسس لمفهوم التواصل بديناميكية عالية، هذا ما حاول إدوارد الوصول إليه ضمن كتاب **الاستشراق**، الذي ضمنه نظرته إلى الثقافة العربية باعتباره ينتمي حضاريا إلى تلك الرقعة الثقافية العربية التي ألهمته طرائق السؤال المعرفي التثويري والاحتجاجي في نفس الوقت، مستعينا بمنهج أركيولوجي فوكوي يعمد إلى الحفر عن تلك البنى والأنساق المعرفية التي تستبطن عمليات إنتاج الثقافة وتسويقها.

---

[1] – – ميكل تومبسون (وآخرون) : نظرية الثقافة ،تر : علي سيد الصاوي ،سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1997،ص08.

[2] – مايكل كاريذرس :لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ تر : شوقي جلال ،سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1998، ص09.

[3] – نصر حامد أبو زيد :إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب، ط7،2005، ص06.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – عباس الجراري : خطاب المنهج، منشورات النادي الجراري، ط2،1995، ص09.

والإستشراق كما يعرفه إدوارد " أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق (وفي معظم الأحيان) الغرب [1] ، وهذا التمييز – في الأصل- لم تصنعه الثقافة ضمن شروطها البنيوية، إنما حدث ذلك بفعل النسقية الموجهة التي أفرزتها المؤسسة الإمبريالية الغربية، وعلى هذا الأساس " فالاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه، وإقرارها، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، بإيجاز: الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه[2]، وعلى هذا الأساس احتاج إدوارد كي يفهم قضية الشرق لمرجعيات مختلفة، خاصة ذلك الوصف الذي قدمه **فوكو** لعلاقة المعرفة بالسلطة، حيث قرنها إدوارد وقبله فوكو بمفهوم القوة، تلك القوة التي تتعالق بمضامين الخطاب فتؤسس مفهوم **الهيمنة** الذي تطرق إليه "**غرامشي**"، في نقده للنظم الشمولية والديكتاتورية التي تحتكر الممارسة الثقافية داخل نموذجها المحتذى. يستفاد مما سبق، أن الذات العربية خضعت لهذا المفهوم ليس لنماذجيته فحسب، بل لقدرة يراها إدوارد كبيرة على الانخضاع لثقافة الآخر، ومن ثم أسهم هذا الانخضاع في تلقي الحداثة وما بعدها من خارج أنساقها التي قلنا سابقا أنها أنساق تسطيحية تكتفي بمهمة التمويه النسقية، والتي تلون الخطابات بصيغ مختلفة، بحثا عن جغرافيا ثقافية ذات بنى دلالية كبرى لمساءلة المنجز النقدي والمعرفي. إن **الشرق** في نظر إدوارد مقولة ذات طابع تحيزي إقصائي، ليس إقصاء الغرب لنا، فهذا أمر يتكرر يوميا عيد المرات، إنما إقصاء الشرق لنفسه ولمكونه الحضاري والثقافي، وعلى هذا الأساس يرى إدوارد أن الشرق " قد شرقن لا لمجرد أن أوريا اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوربي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأن الشرق كان قابلا لأن يجعل – أي أن يخضع لكونه – شرقيا [3] ، ومرد هذا في نظرنا، أن البنية المهزوزة للثقافة العربية جعلتها تتخندق دوما ضمن خطابات الاعتراف بالآخر، اعتراف لاينم عن وعي تأصيلي لهذه الثقافة ضمن علاقتها بمرجعياتها المختلفة، إنما القاصر مولع دائما بتقليد طرق غيره، تقليد ينتج خطابات **تسطيحية** تطابقية قاصرة عن فهم الآخر / الغرب في ظل تحولاته الحضارية الكبرى.إننا نتلقى الغرب وحداثته بعيدة عن **أفق قرائي واع**، يؤسس لمغموم التماسف بمنطق ريكور، في ظل هيمنة نمط قرائي متطرف يرجع مكونات الثقافة إلى بنى تراثية / حداثية مهيمنة بتناقضاتها على الفكر العربي المعاصر، وعلى أساس هذا الفهم، فلابد من بناء نظام معرفي عربي يؤسس لروح الحداثة كما طرحه طه عبد الرحمان، نظام يحرر مفاهيمه من هالتها الميتافيزيقية، ويزج بها ضمن حركية التاريخ والإنسان والثقافة.

خلاصة :

تنتهي هذه المداخلة إلى اقتراح بعض الحلول التي تراها مناسبة للنهوض ببناء معرفي عربي يكفل للذات العربية خصوصيتها ضمن إطار ثقافي إنساني عام، ويكفل لها أيضا الانفتاح على ثقافة الآخر باعتباره شريكا في المعرفة والحضارة، على اعتبار أن الشروط العربية لاستنبات الفكر موجودة ضمن إطارها المخصوص، مع إمكانية النهل من الشروط الحضارية العامة التي استنبتتها الثقافات الأخرى، ومن هذه الحلول نقترح:

-إعادة تثوير السؤال الفلسفي العربي بما يعود على الذات العربية بالانفتاح على بنى أكثر واقعية.

-تحرير الفكر العربي من تلك الهالة التي تصنعها الثنائيات التالية: الدين /الفلسفة، التراث / الحداثة...ومحاولة تكييفها ضمن مشروطيات المعرفة في إطارها الحضاري العربي لا بغيرها.

-بناء نظام مفاهيمي مركوز ضمن البنية الثقافية للسؤال الفلسفي العربي، بجهاز مصطلحاتي فعال، يحدد الاشتغال المعرفي ضمن أفق الإنسان العربي.

-تكييف الأسئلة العربية الحضارية مع توجهات الثقافة العالمية.

[1] – إدوارد سعيد :الإستشراق (المعرفة – السلطة– الإنشاء) ،تر: كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، لبنان، د.ط ،ص41.

[2] المرجع نفسه، ص39.

[3] – نفسه ،ص41.

نقد عبد الوهاب المسيري للحداثة الغربية
(من الحداثة الداروينية إلى الحداثة الإنسانية)

د/ محمد الشريف الطاهر
جامعة سطيف 2

Abstract:

Modernity has traveled to our Arabic Islamic world by colonization that means papers and books didn't carry it until waves of Imperialist armies landed. It is the reason why the Islamic world was divided into a quitter in the face of war machinery and the technique of the tool mind and the defeat Arabic Islamic mentality, and another part to describe the west as a cultural destruction on nation, cause to make their nobles slaves.

In front of this conflicted split up, it became a necessary to Arabic thinkers to criticize western modernity under the condition of knowledge. That means it is a necessary to realize a knowledge to western modernity criticism summoning the nonstructural mindful dimension as an alternative to the psychological ritual based on the duplicity of hatred and gratefulness, which embody pain and joy. Confronting this civilized necessary many Arabic modernity criticism projects appeared, one of these is the project of ABDEL WAHAB AMLISSIRI, who put an effect to develop a project based on which recalls "Islamic humanity". But what catches us to ask the question: How can the Islamic perspective use a western modernity criticism? What are the alternatives that ALMISSIRI provide an alternative or he just established for a moment the starting of the Islamic civilized project**?**

يعد مشروع المسيري الفلسفي في جوهره مشروعا نقديا للحضارة الغربية، وقد اتجه هذا النقد أساسا نحو الحداثة ومآلها المابعد حداثي، وتكمن أهمية هذه الممارسة النقدية في تفكيك النزعة التقديسية للحداثة الغربية، والتي هي في الحقيقة تعبير عن الإنهزامية التي منيت بها الروح العربية المعاصرة، والتي أضحت تنغلق على كل ماهو غربي بدعوى العلمية والتقدمية وغيرها من الإدعاءات والتي تنتهي إلى إغفال الذات العربية وخصوصيتها المتعينة في تاريخها ولحظتها الآنية المعصرة، فسادت الغفلة عن واقعنا ومشكلاته الحقيقية.

وقد طرح عبد الوهاب المسيري عدة أسئلة حول الحداثة الغربية، ابتداء من ماهيتها وانتهاء إلى إمكانية تطبيقها على عالمنا العربي المعاصر، وقد أفضت كل هذه الأسئلة إلى استيعاب للحداثة الغربية ثم نقدها ليصل إلى تقديم بديل عنها، وقد تضمن النقد توصيفا للحاثة بأنها داروينية، واما البديل فقد كان موسوما بالإنسانية مما يطرح علينا عدة أسئلة- هي موضوع المداخلة- وهي: لماذا ربط المسيري بين الداروينية والحداثة؟ وما وجه الصلة بينهما؟وهل قادت هذه الحداثة الإنسانية إلى مآل لا إنساني لتستدعي بديلا إنسانيا؟

أولا: الشبكة المفهومية وتصور الحداثة عند المسيري: حتى نصل إلى تكوين صورة شاملة وعميقة حول فهم المسيري للحداثة الغربية، وجب تحديد نموذجها المعرفي، والذي يشهد عند المسيري تشابكا مفاهيميا وتداخلا بين المجالات المفهومية التي يستعملها، والقصد من المجال أن كل مفهوم له مجاله الذي يدل عليه. وتتمثل عملية التشابك في ذلك الارتباط بين المشروع التحديثي-الذي هو مدخل المسيري لفهم الحضارة الغربية الحديثة– وعلاقته بنموذج العلمانية من جهة، ومن جهة ثانية علاقته بالمادية والحلولية المادية الصلبة والسائلة، فنجد أن المسيري يقول: **«فمثلا أنا أتحدث عن نموذج الحضارة الغربية باعتباره نموذجا ماديا علمانيا شاملا دارويئيا منفصلا عن القيمة»**[1] وفي موضع آخر يورد المادية دون الحديث عن العلمانية الشاملة في قوله: **«أن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي»**[2]، وإن كان نموذج الحضارة الغربية ماديا، فما علاقة التحديث بالمادية؟ وما علاقة الحداثة بالعلمانية الشاملة؟. وما علاقة العلمانية الشاملة بالمادية؟ وما هي علاقة الحلولية بالمادية والحداثة والعلمانية الشاملة؟، وللإجابة عن هذه التساؤلات، فإنه لابد من تحديد ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: الحداثة، الحلولية، العلمانية الشاملة، مع تحديد السياقات التي يستعمل كل طرف فيها داخل نص المسيري، ومنه يمكن تحديد وجه العلاقة لنصل في الأخير إلى تحديد وجه الصلة بين كل هذه المفاهيم ومفهوم الحداثة الغربية عند مفكرنا، لنخلص في النهاية إلى تحديد النموذج المعرفي.

أ/- الحداثة: مشروع التحديث هو المصطلح الذي يشير إليه المسيري عندما يتحدث عن الحداثة عموما، وقاصدا به المرحلة البطولية من الحضارة الغربية، حيث كان فيها المأمول والمرجو هو تحقيق سعادة الإنسان، وكلمة مشروع تعني: **«رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة»**[3]، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالين هما: ما هي هذه المعتقدات والرؤية التي تحدد وفقها المشروع؟، ثم ما مضمون هذا المشروع؟. والإجابة عن السؤالين تتحدد في النص التالي: «...ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الذي

---

(1)– عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 169.

(2)–عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر،2003)، ص 16.

(3)– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 45.

ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة»[1]، ويضيف قولا آخر مكمل لتعريف الحداثة وذلك في قوله: «هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفا جامعا مانعا أو على الأقل كافيا، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقة أكبر لوجدنا أن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة»[2] ومن خلال النصين السابقين نجد أن ما يشكل مفهوم الحداثة يتحدد بمحددين هامين هما: فلسفة الأنوار والانفصال عن القيمة الإنسانية.والاستنارة كفلسفة هي الرؤية المعرفية المؤسسة للنموذج المعرفي للحداثة الغربية، وسنتعرف على ذلك عندما نطلع على مفهوم العلمانية الشاملة في سياق الحداثة الغربية، ولكن ما يهمنا هنا هو تعريف المسيري لمفهوم الاستنارة، إذ يقول: «نحن نذهب إلى أن الاستنارة هي بباسطة شديدة (لكنها غير مخلة) رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال...الخ، وتدور أية منظومة فلسفية حول ثلاثة محاور: الإنسان، الطبيعة، الإله. وفي حالة الاستنارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالوث»[3]، ويظهر من هذا النص أن رؤية الاستنارة تتميز بكونها مادية، وكذلك يعتبر مفهوم العقل المعبر الرئيسي عن الإنسان، ونص كانط المعروف "ما هي الأنوار" خير دليل على أنها تجعل للعقل مكانة مركزية وذلك بقوله: «توصل إلي أن الأنوار تتأسس لأجل إنسان يخرج من قصوره الذي يجده في ذاته، والقصور يعني عدم القدرة على استخدام فهمه الخاص بدون إدارة الغير...»[4]، وهذا يعني أن العقل قادر على بلوغ المعرفة واستخدام التقنية، وتسخير الطبيعة له دون أن يحتاج إلى الغير أو إلى سلطة متجاوزة، ولكن ما يظهر هنا هو أن هذا النمط من العقل يدور في الطبيعة المادة ملغيا كل ماهو متجاوز لحدودها. ومادامت الرؤية الاستنارية تؤكد على مركزية العقل في حدود الطبيعة/المادة، فإنها بالضرورة ستنطلق من مشروع منفصل عن القيمة الإنسانية، لكون هذه الأخيرة عنصر متجاوز لحدود الطبيعة/المادة، لهذا فإن الرؤية الاستنارية هي من تحدد فكرة الانفصال عن القيمة الإنسانية. والاستنارة كرؤية مرتبطة بالحلولية أي عندما يصبح كل شيء كامن في المادة، فإن الارتباط يصبح وثيقا بين الحلولية المادية الكامنة والحداثة الغربية من جهة ومن جهة ثانية بين الحداثة والعلمانية، وهنا لابد أن نورد بعض النصوص التي تؤكد على خاصية الارتباط، والتي تسوق ماهية الارتباط أي أهو جزء من كل أم سبب ونتيجة وغيرها، وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نصوص كتاب العلمانية الشاملة:

نصوص كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة": يقول: «ومنظومة التحديث والعلمنة الغربية تدور في إطار ما نسميه" الحلولية الكمونية المادية" أو المرجعية الكمونية الواحدية"، وما يميز هذه المنظومة على مستوى البنية العامة أن المبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقا له أو منزها عنه، متجاوز له، وإنما كامن حال فيه ولذا فالكون(الانسان والطبيعة) يصبح مرجعية ذاته، ومكتفيا بذاته»[5]، وهذا النص يجعل كل من الحداثة بمراحلها ومآلها (المابعد حداثي) تندرج ضمن الرؤية الحلولية المادية، والحال نفسه ينطبق مع العلمانية الشاملة.

يقول: «يتسم التحديث(في إطار العلمانية الشاملة) بعدة صفات، ويؤدي إلى عدة نتائج...من أهمها- في تصورنا- تفكيك الإنسان»، وهنا قد جعل المسيري التحديث يدور في إطار العلمانية الشاملة أي أن كل ما يحدث داخل الحداثة في المجال الاقتصادي والسياسي يرد إلى العلمانية كنموذج معرفي مؤسس لحركة تاريخ الحضارة الغربية الحديثة. ويبدو من النص السابق أن الحلولية إطار عام تدور فيه كل من الحداثة والعلمانية، لكن المشكلة الحقيقية بين الحداثة والعلمانية الشاملة، والتي يمكن حلها في مصطلح رؤية والمشروع، فالمشروع التحديثي يتم ضمن نموذج معرفي أو رؤية كونية، وذلك بصفته برنامج إصلاحي للواقع يتم وفق معتقدات مسبقة –كما سبق شرحه- وهذه المعتقدات لابد وأن تكون هي العلمانية الشاملة والحلولية المادية، فعندما يتحدث المسيري عن المشروع التحديثي فهو يجعله مرادفا للعلمنة كإجراء والتي هي الترشيد المادي، ولكن كل هذه الإجراءات تتم ضمن رؤية معرفية وهي العلمانية الشاملة، عندما يتحدث عن الحداثة بوصفها رؤية مادية للوجود فهي مرادفة للعلمانية الشاملة وكذلك للحلولية المادية. ومما سبق يظهر أن كلا من الحلولية والعلمانية الشاملة هما النموذج المعرفي الذي يدور داخله مشروع التحديث الغربي، وعليه فالحداثة الغربية الحديثة هي حداثة علمانية شاملة.

4/- العلمانية الشاملة ومقدماتها الحلولية المادية: من خلال ما سبق عرفنا أن قراءة المسيري للحضارة الغربية تتم من خلال عملية التحديث، ومشروع الحداثة ومراحلها التطورية انتهاء إلى مرحلة ما بعد الحداثة، والنموذج المعرفي لهذه الحضارة يتمثل في الحلولية المادية الصلبة

---

[1]- المصدر نفسه، ص 46.

[2]- المصدر نفسه، ص 46.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 290.

[4]- Emmanuel Kant: Qu'est- ce Que les Lunnieres? Trad.Jean-Michel, (France: Muglioni, 1999), P4.

[5]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص321.

والسائلة، والعلمانية الشاملة. والعلاقة الرابطة بين الحلولية والعلمانية الشاملة تتجلى في الارتباط بالحداثة الغربية، حيث أن الحلولية المادية هي أوسع من تحليل الحداثة الغربية ومآلها "المابعدي"، في حين أن استعمال العلمانية الشاملة يرجع لارتباطها بالحضارة الغربية ومجتمعها العلماني، وهنا يقول عن استخدام نموذج العلمانية الشاملة «**لكل هذا قمت بصياغة مصطلح العلمانية الشاملة لأصف وضع المجتمع العلماني بعد التطورات التي أشرت إليها، فهي أيديولوجيا كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم...**»[1]، ويظهر كذلك الاختلاف من حيث ارتباط الحلولية بالبعد النظري والتصوري أكثر من الواقعي، في حين أن العلمانية الشاملة ترتبط بالواقع الاجتماعي من زاوية علاقة الفكر والمعرفة بالمجتمع والتي تظهر بشكل واضح في علم اجتماع المعرفة، وإضافة إلى ذلك فالحلولية المادية هي مقدمة للعلمانية الشاملة.

أ)- الحلولية المادية الصلبة والسائلة: الحديث عن الحلولية عند عبد الوهاب المسيري تعبير عن مرحلتين هامتين هما الحداثة في عصرها البطولي وهنا تظهر الحلولية المادية الصلبة، وما بعد الحداثة حيث تظهر حالة السيولة والنسبية المطلقة أي الحلولية المادية السائلة وهي كلها تعني العلمانية الشاملة[2]. والحلولية عكس التوحيد بمعنى أنها تحوي نفس المفاهيم المركزية في التوحيد ولكن الاختلاف هو في المفاهيم الناظمة التي ترتب العلاقات بين المفاهيم المركزية.

والمفهوم الناظم الذي تنتظم به الحلولية عموما هو حلول أحد الأطراف في طرف واحد أو طرفين، ويفسره بمفهوم شارح وهو الكمون إذ يقول: «**الحلولية الكمونية المادية هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله، والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد مكتف بذاته...**»[3] وما دام مكون من جوهر واحد كامن، فالمسافة لا وجود لها والثنائيات كلها منعدمة، ويبقى أمر واحد وهو المركز الذي يعين موقع الحلول، فإن كان "الإله" هو موضع الحلول تكون حلولية روحية، وإن كان الإنسان أو الطبيعة فهي حلولية مادية، وبهذا ينتفي مفهوم التجاوز ومعه الحدود، فكل العناصر متماهية في العنصر المركزي.وفي الحلولية المادية الصلبة يبدأ مركز الحلول بالإنسان ثم ينتقل إلى الطبيعة، وما يهمنا في هذا الصدد هو طريقة الانتقال إذ سيتم "تصفية الإنسان" لصالح الطبيعة/المادة، ويورد عبارة أخرى وهي "تفكيك الانسان ورده إلى ما دونه"، إذ تبدأ الحلولية بمركزية الانسان «**فيحل المبدأ الواحد في المرحلة الأولى في عنصر مادي إنساني واحد (مسار التاريخ- روح الشعب- الرجل الأبيض) ويتم التجاوز باسمه، وهذه هي رحلة التحديث البطولية**»[4]، ولكن في هذه المرحلة لا يكون الإنسان إنسانا كما سبق وطرحه في الأنطولوجيا التوحيدية بل هو إنسان طبيعي، وهنا يتم تهميش أبعاده الإنسانية ومركزت الأبعاد الطبيعية، وتستمر العملية إلى «**حين يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة ويكون مركز العالم هو الطبيعة/المادة (وهذه هي مرحلة الحداثة)**»[5] وهنا يتلاشى الإنسان ويصبح جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، وتصبح الطبيعة مركز العالم، وذلك أنها تحوي قوانين صلبة يحويها الزمان والمكان المطلقين، ويظهر عندئذ إنسان طبيعي مادي وإنسان جسماني وآخر اقتصادي والمشترك بينهم هو خضوعهم لقوانين الطبيعة، من هنا نجد مفهومين تحليليين هامين هما التفكيك والاختزال، أما التفكيك فالأجدر أن نضعه ضمن سياق تحليل العلمانية الشاملة وأما الاختزال فهو يحدد الوضع والقيمة ضمن الطبيعة، وعليه فهو يضبط طبيعة العلاقة بين الانسان والطبيعة، فهي علاقة جزء بالكل ينحصر فيه لا يتجاوزه وهذا ما عبر عنه بـ: "جزء لا يتجزأ"، وعليه يتم اختزال الإنسان إلى بعده الطبيعي/المادي إما "الجسم" أو "الاقتصاد" باعتبار هذا الأخير تعبير عن حالة الطبيعة، وهنا يظهر ما يسميه بالنموذج الاختزالي والذي يعرفه بـ«**و النموذج الذي يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة مستبعدا كثيرا من العناصر والأبعاد (وخصوصا العناصر الإنسانية المركبة)**»، وهنا يختفي الإنسان باعتباره كيان مركب يحوي عناصر متجاوزة للطبيعة هي أساس إنسانيته، وعناصر طبيعية مستمدة من الطبيعة المادة، ففي النموذج المادي يختزل الانسان داخل البعد المادي ويستبعد البعد المتجاوز، وهنا يقول:« **ويتلاشى الحيز الإنساني تماما إذ يبتلع الحيز الطبيعي كل الكائنات بما في ذلك الانسان نفسه**» ويختفي مع ذلك فكرة الإله إذ يصبح لا وجود له، فالحاكم على العالم هي الطبيعة.وبعد مرحلة الحلولية المادية الصلبة تأتي الحلولية المادية السائلة، والرابط بينهما هو زيادة نسبة الحلول، وهنا يقول: «**ولكن درجات الحلول تزداد ويتوزع الكمون أكثر من عنصر واحد حتى تصبح كل عناصر الواقع موضع كمون فتصبح كل الأشياء مقدسة، ويتساوى المقدس والمدنس والمطلق والنسبي، ويختفي المركز- تتعدد المراكز- ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية وتسقط في قبضة الصيرورة، ويختفي الحيز الطبيعي ذاته، وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة والحلولية الواحدية السائلة**»[6]، وهنا يظهر أمران أساسيان هما تعدد المراكز والنسبية المطلقة وذلك أن المراكز المتعددة تؤدي إلى معيارية متعددة

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 396.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 394، 395.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 467.

[4]- المصدر نفسه، ص 469.

[5]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 394.

[6]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 470.

ولا معيارية واحدة يستند إليها البشر، وعليه لا وجود لحقيقة واحدة وقيمة أخلاقية واحدة ولا جمالية، فكل شيء حقيقة وباطل في الآن نفسه، إذ وفق مركز معين هو حقيقة، ووفق مركز آخر هو باطل، والأمر نفسه بالنسبة إلى باقي القيم، وبتعدد المعيارية نصل إلى النسبية والتغير المطلق ونفي الثبات، أي الوقوع في الصيرورة المطلقة وتختفي الطبيعة كقانون متماسك مطلق.من الحلوليتين يتضح أمرين هما تفكيك الانسان ورده إلى الطبيعة ورد هذه الأخيرة إلى الصيرورة وعملية التفكيك تقودنا إلى مفهوم العلمانية الشاملة.

ب)- العلمانية الشاملة: يفرق المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة والفارق يتمثل في التعامل مع البعد المعرفي للإنسان، فالجزئية «**رؤية جزئية للواقع (برجماتية- إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية المعرفية**»[1] حيث أنها في حد ذاتها لا تقدم أي تفسير وإجابة للأسئلة الأنطولوجيا المتعلقة بالإنسان وموقعه ضمن نظام الوجود لذلك فهي مجرد إجراء يقرر «**وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد**»[2] ومعنى ذلك أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت إزاء الأبعاد الكلية كالله والطبيعة والإنسان، في حين أن العلمانية الشاملة «**فهي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي نهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورئيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية...**»[3] ومعنى ذلك أنها رؤية حلولية مادية كمونية تجعل من الطبيعة/المادة مطلقها الذي يتجاوز كل شيء ولا يتجاوزه شيء وكل شيء حال فيه.وأما العلاقة بينهما ضمن سياق الحداثة الغربية وتطوراتها فهو السياق التاريخي، فالعلمانية الجزئية هي مرحلة تاريخية متأخرة عن العلمانية الشاملة[4]، وذلك، أن العملية الإجرائية المتمثلة في فصل الدين لا يمكن فهمها إلا في إطار رؤية كونية والتي تتحدد في الرؤية المادية، لذلك سرعان ما ظهرت عبر متتالية تاريخية العلمانية الشاملة، وعليه فإن عملية الفصل في العلمانية الجزئية كانت تتم في إطار العلمانية الشاملة.وإذا كانت العلمانية الشاملة رؤية كونية، فإن إدراك المسيري لها يتحدد من خلال مفهومين أساسيين هما: التفكيك والتجريد من جهة، ومن جهة ثانية نزع القداسة عن العالم، وإحلال النسبية المطلقة وهنا تظهر العلاقة الرابطة بين الحلولية المادية (الصلبة والسائلة) والحداثة الداروينية.

ب-1)- التجريد والتفكيك: والتجريد كما يعرفه المسيري بقوله: «**عملية التجريد هي عملية تفكيك وتركيب تتم في ضوء المرجعية النهائية للإنسان، متجاوزة كانت أم كامنة فهي التي تحدد ماهو كلي وما هو جزئي...**»[5] حيث يعمل العقل بمقتضاه بتفكيك بعض العناصر وإعادة تركيبها من خلال الإبقاء والتهميش، وجعل بعضها مركزي، وكلها لا تتم إلا من خلال رؤية أو نموذج إدراكي محدد يحوي مرجعية ما، وهذه الأخيرة قد تكون حلولية مادية كامنة، أي ترى أن المادة فيها كل ما يمدنا بالتفسير وفيها مصدر حركتها، ووجودها متضمن فيها، وقد تكون متجاوزة. فإن عملية التجريد تعمل على تفكيك الظاهرة الإنسانية وإعادة تركيبها وفق المرجعية، وفي العلمانية الشاملة فإن عملية التجريد تتم وفق المرجعية الكامنة المادية. والتفكيك إذا هو جزء من عملية التجريد فهو يحظى بأهمية كبيرة في تفسير المسيري للعلمانية، إذ يعد مفهوما ناظما للأنطولوجيا الغربية، وكذلك آلية حركية تطور العلمانية نظريا وعمليا، فعملية التجريد وإن كانت هي الأخرى مفهوم ناظم يعمل نفس عمل التفكيك، إلا أن هذا الأخير سيوضح أكثر معنى التجريد وفق المرجعية المادية الكامنة. وللتفكيك استعمالان الأول عام والثاني هو الأكثر تداولا في الفلسفة المابعد حداثية، والأول هو «**"التفكيك" بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقاط الضعف والقوة**»[6]، وهذه أداة تحليلية لا تحمل أي أعباء أيديولوجيا وتتلازم مع التركيب، ولكن إن تم التفكيك ضمن الإطار المادي فسيتم تفكيك الإنسان برده إلى ما دونه أي إلى الطبيعي، ومن هنا ندخل إلى الاستخدام الثاني: وهو التفكيك كتقويض إذ يقول: «**ونستخدم أحيانا كلمة " يفكك" بمعنى يرد ماهو إنساني إلى ماهو دون الإنساني "أي المادي/الطبيعي"، باعتبار أن الإنسان في منظور البعض إن هو إلا مادة وعملية التفكيك هنا هي أيضا عملية "تقويض"**»[7] ومعنى ذلك اختزال الانسان في بعده الطبيعي/ المادي ونزع عنه أية أبعاد متجاوزة لحدود الطبيعة، وإلغاء حدوده حتى يتحول إلى كائن طبيعي وهذه العملية خاصة بالعلمانية الشاملة، وهي: «**عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة**»[8]، فهي حلقة الوصل التي تشكل الجسر الذي ينقل العلمانية داخل الحضارة الغربية من مرحلة

---

[1]- المصدر نفسه، ص 220.

[2]- المصدر نفسه، ص 220.

[3]- المصدر نفسه، ص 220.

[4]- المصدر نفسه، ص 222.

[5]- المصدر نفسه، ص 204.

[6]- المصدر نفسه، ص 161.

[7]- المصدر نفسه، ص 450.

[8]- المصدر نفسه، ص 162.

تكون فيها جزئية إلى مرحلة أكثر شمولا لتصل إلى مرحلة السيولة حينما تقوض الطبيعة ذاتها لصالح الصيرورة المطلقة. وعليه فإن التجريد والتفكيك وفق نموذج العلمانية الشاملة هما تقويض للإنسان، ويظهر التجريد فيما يسميه بالترشيد المادي والعلمنة.

ب-2-/ نزع القداسة والنسبية المطلقة: تفكيك الإنسان وتقويض إنسانيته له علاقة بنزع القداسة وهذه الأخيرة تقود إلى النسبية المطلقة، وقبل أن نطلع على مفهوم نزع القداسة لابد من معرفة مفهوم القداسة أولا. والقداسة يربطها المسيري بأمر معين يكون مقدسا، ويطلق عليه لفظة "شيء" إذ يقول **«"الشيء المقدس يتم فصله عما حوله ويحاط بمجموعة من المحرمات الطقوسية بحيث لا يقترب الموجود العادي من الشيء المقدس إلا إذا قام بطقوس تمهيدية وتطهرية تؤهله للاتصال به وهذا يعود إلى أن الشيء المقدس يشير إلى المبدأ الواحد مصدر التماسك والوحدة»**[1]، وهذا التعريف يظهر المقدس في علاقته مع العادي الذي هو الدنيوي أو الزماني، ولا ينفي المسيري وجود صلة بينهما بل هناك ترتيبات تطهرية للعادي تمنحه القدرة على التواصل مع المقدس، هذا من جهة ومن جهة ثانية يضع المقدس على أنه هو مصدر التماسك والوحدة، ومعناه الذي يرد إليه كل شيء، أي الذي يتصف بالألوهية. وما يلاحظ هنا هو مخالفة المسيري لمفهوم المقدس عن المفاهيم الغربية، والتي من بينها تعريف روجيه كايوا في كتابه "الإنسان والمقدس" حيث يحدده بقوله: «**إن أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس(Sacré) والدنيوي(Profane)، على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية ويمارس نشاط لا تأثير له على خلاصه الأبدي...**»[2]، ويضع هذا التعريف التعارض على أساس أنه يمثل التعارض الطاهر والنجس والخير والشر، إذ يقول«**ما يجدر الإشارة إليه هو أن مقولتي الطاهر والنجس لا تدلان على تعارض خلقي في الأصل بل على قطبية (Polarité)دينية إنهما تمارسان في عالم المقدس دورا شبيها بذلك الذي يمارسه مفهوما الخير والشر في المجال الدنيوي**»[3] ولعل مرد اعتبار التعارض هو الأصول المسيحية وفلاسفة الأنوار[*].

ومن هنا فإن نزع القداسة تنبع من الرؤية الحلولية المادية، والتي يسميها المسيري "العقلانية المادية" حيث يعرفها بقوله: «**هي الايمان بأن الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلا متماسكا مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة والمطلقة...**»[4] ومادام العالم لا يحتاج إلى المتجاوز وكل شيء، يحل في المادة فإن كل الأشياء متساوية، وعليه فلا قداسة لها وهنا تغيب المعيارية والغائية الإنسانية، إذ ستختفي الثوابت والمطلقات مع اختفاء الحدود والمحرمات.وكلا المفهومين أي تفكيك الإنسان وتجريده ونزع القداسة عن العالم، يعملان على تنحية الإنسان من مركزه الكوني بعدما كان متألها وتحويله إلى المادة بحيث يكون فيها جزء لا ينفصل ولا يختلف عن باقي الأجزاء ويلخص ذلك بقوله: «**ومن كل هذا استخلصت نموذجا يمكن تلخيص ملامحه في صياغة بسيطة جدا: العلمانية تعني ثمة انتقالا من الإنسان الطبيعي إلى الطبيعي/المادي،** أي **من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها**»[5]، وذلك من خلال تفكيك الأبعاد المتجاوزة واختزال الإنسان في بعده المادي ثم اختزال الإنسان ذاته في بعده الطبيعي/المادي. وبهذا فإن مفهوم العلمانية يحيط بمجموعة كبيرة من المفاهيم المطروحة في الحضارة الغربية والتي تنقسم إلى قسمين هما: «**القسم الأول يضم المصطلحات التي تؤكد الوحدة بين الطبيعي والمادي من جهة وتشير إلى استيعاب الإنسان في منظومة الطبيعية/المادة والواحدية المادية وإعادة صياغته على هديها (التطبيع، التحييد، هيمنة النماذج البيوقراطية والكمية، المجتمع التقني أو التكنوقراطي، المجتمع مابعد الصناعي، العقل الأداتي)، ثم أضفت لها تلك المصطلحات التي تصف ثمار عملية الاستيعاب هذه (العقلانية التقنية أو المادية، الحوسلة التعاقدية، الإنسان ذو البعد الواحد، التسلع، التوثن، التشيؤ، التنميط)**»[6] وهذه كلها مفاهيم نقدية واحتجاجية للحضارة الغربية ولمشروعها الحداثي يظهر أغلبها عند كل من ماكس فيبر وكارل ماكس ومدرسة فرانكفورت وهي تنتهي عند تفكيك الإنسان ونزع القداسة عنه وتحويله إلى مادة إستعمالية، وأما «**القسم الثاني من المصطلحات فيضم تلك المصطلحات التي تشير إلى تفكيك الإنسان واختفائه (التفكيك والتقويض، نزع القداسة، نزع السر عن الظواهر، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية، الداروينية الاجتماعية، الاغتراب، اللامعيارية)**»[7] وهذه كلها مفاهيم تعمل على فصل القيم الإنسانية وتفكيكها ما يؤدي إلى انتشار

---

[1]- المصدر نفسه، ص 456.

[2]- روجيه كايوا، الانسان المقدس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص35.

[3]- المرجع نفسه، ص 54.

[*]- يظهر مفهوم التعارضي بين المقدس والدنيوي جليا عند ايميل دوركايم، أنظر: أندريه لالاند، مرجع سابق، ص ص1230،1229.

[4]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 171.

[5]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 108.

[6]- المصدر نفسه، ص 107.

[7]- المصدر نفسه، ص 108.

النسبية واللامعيارية وانتفاء المقدس والحدود ليحل محله المادة، وهي أفعال تفكيكية ترتد إلى انتشار عدد كبير من المصطلحات المتداولة في الغرب خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة.

جـ/ **العلمانية والإمبريالية:** ويرتبط مفهوم العلمانية المادية الشاملة بمفهوم آخر وهو الامبريالية من زاوية أن لهما نفس الرؤية المعرفية ولهذا يقول المسيري: **«وبسبب هذا الترادف أو التوحد أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمانية والرؤية الامبريالية، فإننا نشير إليها باعتبارها الرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية»**[1] والرؤية المعرفية العلمانية التي ألغت الإله من ثم الإنسان وأحلت محل ذلك النسبية الأخلاقية ونزعت القداسة عن الانسان فإنه لابد وأن يتحول إلى مجرد وسيلة أو وظيفة يمكن توظيفها كيف ما يشاء وهنا يظهر الإنسان الغربي الذي يحول العالم إلى مجرد وسيلة، وقد عبر المسيري عن ذلك بمصطلح قام بسكه وهو "حوسلة" وهي نفسها الرؤية الإمبريالية، فالإمبريالية حوسلت الإنسان واختزلته في بعده الوظيفي وذلك من خلال عمليتين هما: الدولة القومية من الداخل والاستعمار في الخارج[2] .وما يزيد على الترابط بين العلمانية والإمبريالية الفلسفة الداروينية وهنا يقول: **«الفلسفة الداروينية تشكل اللبنة الأساسية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم وقد شكلت هذه الفلسفة المادية الإطار المعرفي لما نسميه الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية»**[3]، الداروينية ليس كفرضية علمية وإنما فلسفة تعبر عن رؤية أنطولوجيا للإنسان من زاوية أنه حيوان يعيش داخل عالم من الصراع تتحدد وفقه تراتبية للكائنات تقوم على مبدأ القوة، حيث **«تصبح مشروعية "القوة" بمثابة الأساس الذي يقوم عليه الاستعمار باعتبار أن القوة هي وسيلة النشاط المفضلة وهي الشرط الضروري للتطور البشري»**[4] وعلى هذا التطور تتحدد كائنات بشرية فوقية وأخرى دونية، والأولى تملك وتستغل وأخرى دنيا تُستغل. ويرد المسيري فعالية هذه الفلسفة على المستوى الواقعي لاعتبار ظهور النسبية الأخلاقية وفقدان المعيار ولذلك لابد من الاتجاه إلى معيار مادي وليس إنساني. مما سبق فإن تصور المسيري للنموذج المعرفي يتميز بخاصية الاستيعاب والتجاوز فهو تارة يأخذ من الفلسفات الغربية ذاتها مثل الماركسية ومدرسة فرانكفورت وخاصة ماكس فيبر وغيرهم من الفلاسفة، ولكن قام باستيعاب كل أطروحاتهم ضمن أطروحته المتمثلة في مجلدي العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة وقد تحولت أطروحته هذه أداة تجاوز للأطروحات السابقة من خلال عملية الربط فيما بينها ليتجاوزها إلى النموذج المعرفي الغربي ممثلا في العلمانية الشاملة، ولكن حتى في عملية التجاوز التي يظهر أساسها المعرفي والإنساني السابق الذي يحضر بشكل كامن وليس ظاهر، فعندما يتحدث عن نزع القداسة وتفكيك الإنسان من زاوية تقويض البعد القيمي، فهذا التصور يرجع إلى مفهوم المسيري للإنسان الذي يملك بعد متجاوز للبعد المادي وإرجاع المسيري نفسه العلمانية الشاملة إلى البعد الجنيني كما فعل مع الحلولية المادية لها تصورات أصيلة في فكر المسيري.

خلاصة: المفاهيم التي يستعملها المسيري كلها مترادفة في سياقين هما:

أ- السياق المعرفي: فعندما يتحدث عن رؤية أنطولوجيا مادية فإن الترادف يكون دائرا بين الحداثة والحلولية المادية والعلمانية الإمبريالية الشاملة وهذه المفاهيم بالرغم من ترادفها إلا أن طريقة توظيفها مختلفة فعندما يتحدث عن حلول الإله في مخلوقاته وتحول الإنسان أو الطبيعة إلى المطلق الذي يمنح العالم تماسكه، فهو هنا بصدد استعمال الحلولية المادية، ولكن عندما يستعمل مرحلة تاريخية محددة من الحضارة الغربية فهو في تلك الحالة يتحدث عن الحداثة كرؤية، وليس كمشروع يقوم على تلك الرؤية الكونية، في حين أنه عندما يتحدث عن النموذج المعرفي للحضارة الغربية الحديثة في جوهره المتمثل في تفكيك الإنسان ونزع القداسة وبالتالي هدم جميع القيم الإنسانية التي ترتبط أساسا بفكرة الإله فهو هنا يتحدث عن العلمانية الشاملة.

ب- السياق التطبيقي: وهو تحول الرؤية المعرفية إلى إطار تتم داخله الإجراءات والمشاريع الحضارية المختلفة فإن الترادف يكون بين "التحديث" و"العلمنة" وكذلك الترشيد في الإطار المادي وفحوى الترادف هو الحديث عن عملية تفكيك مستمرة عبر التاريخ تمارسها كل من العلمنة والتحديث، إلا أن هناك اختلافا بحسب سياق الاستعمال، فالتحديث مرحلة تاريخية تبدأ من عصر النهضة إلى غاية ظهور الأزمة الغربية مع الحرب الغربية الأولى، أما العلمنة فتستمر حتى في مرحلة ما بعد الحداثة.

وإذا قمنا بعملية تركيب بسيطة بين المفاهيم التي صور بها الحداثة الغربية، فإننا نجده يحددها في عنصرين هما: الرؤية والمشروع فأما الرؤية فتتمثل في العلمانية الإمبريالية والتي تتأسس على الحلولية المادية، وأما المشروع فيتمثل في جملة البرامج والآليات التي تم بها الرؤية لتعرف طريقها نحو التحقق الفعلي والتاريخي. ومن هنا فإن الحداثة الغربية ماهي في جوهرها سوى رؤية علمانية مادية شاملة، وهذه الأخيرة ترتبط ارتباطا وثيقا

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 108.

[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 111.

[3]- المصدر نفسه، ص 105.

[4]- أوليفي لوكوزغرانميزون، الجمهورية الإمبراطورية، ترجمة مصطفى ماض، (الجزائر: دار القصبة، 2009)، ص254.

بالإمبريالية لدرجة أنه وصف الرؤية بأنها علمانية امبريالية، وهما أي العلمانية والإمبريالية تتأسسان على سند فلسفي والذي يتمثل في الداروينية وهنا يخلص المسيري إلى أن الحداثة الغربية هي حداثة داروينية

ثانيا:الحداث الغربية بوصفها تطورا تاريخيا: لتحليل تاريخ تطور الحداثة الغربية يتجه المسيري نحو الإستعانة بفكرة الحضارة باعتبارها مقولة تحليلة، تقدم له تفسيرا يضع الحداثة في إطار مجراه التاريخي، وهوهنا يؤكدعلى الاختلافات الجوهرية بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات، وأول مقدمة يفرضها التحليل هي رفض عالمية الحضارة الغربية، والإقرار بخصوصيتها وهنا يقول: «إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصرا واحدا ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالميا وعاما فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته....»[1]. ويأتي تأكيد المسيري على خصوصية الغرب من زاويتين الأولى: والتي تتمثل في الأساس الأنطولوجي ممثلا في نقطتين هامتين، تتعلق واحدة بمفهوم الإنسانية المشتركة، والثاني بالبعد الحضاري كأحد أهم العناصر المعبرة عن تجاوز الإنسان للطبيعة/المادة فالإنسانية المشتركة ترفض التصور القائل بالإنسانية الواحدة فهذه الأخيرة تؤكد على أن: «...هناك إنسانية واحدة، ترصد كما ترصد الظواهر الأخرى، وبأن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد...»[2]. أما بالنسبة للزاوية الثانية، فهي تتجه نحو الاختلافات الجوهرية الواقعية، على خلاف الزاوية الأولى، التي تبدو أنها نظرية، تبدأ من تصور مجرد، في حين أن الزاوية الثانية تتجه أساسا إلى الواقع إذ يقول: «وحتى حينما نهبط إلى المستوى المحسوس، سنجد أن الحضارة الغربية لها وجود محدد فنحن إن وضعنا تاريخنا ونظمنا الاقتصادية والسياسية بجوار تاريخهم ونظمهم، فإننا سنكتشف على التو أن ثمة فروقا جوهرية بيننا وبينهم...»[3]، فهذه المقارنة بين التاريخ الإسلامي، والتاريخ الغربي، تظهر الاختلاف بين الحضارتين فعندما نشأت حضارتنا وفي أثناء ازدهارها كان الغرب يعيش في عصر الظلمات، ولما بدأت نهضته تشرق، أخذت أيام زهو حضارتنا تخفوا وتسقط.من هنا يتضح أن الحضارة الغربية لها تاريخ خاص وهوية خاصة تميزها عن باقي الحضارات الأخرى وهنا لابد أن نتطرق إلى مراحل تاريخ الحضارة الغربية حسب تصور المسيري.وتصور المسيري لتاريخ الحضارة الغربية يتجه أساسا إلى تاريخ الحداثة ومآلها، وهذا راجع لكونه يبحث عن تكوين هذا النموذج والعناصر التي دخلت فيه، وحددت صفاته وسماته، ويتحدد تاريخ تكوين النموذج الغربي ابتداء من عصر النهضة الغربية إلى يومنا هذا حيث يقول: «بدأ هذا النموذج في التكوين في عصر النهضة ووصل إلى قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر، وبدأت ملامح أزمته تظهر بعد الحرب الغربية (العالمية) الأولى. وقد حاول حل هذه الأزمة عن طريق الإمبريالية المباشرة في بداية الأمر، ثم عن طريق الاستعمار الجديد وتشجيع الاستهلاكية الحادة في الداخل»[4]. وهذا النص يحدد المحطات الكبرى للحداثة الغربية ابتداء من تكونها إلى مرحلة اكتمالها وانتهاء إلى مآلها، وتظهر هذه المحطات كتعبير عن مسار للتاريخ متكامل، مقدمته تقود إلى نهايته، ولكن بالرغم من هذه الصورة المتكاملة للتاريخ يعمل على تقسيم التاريخ الغربي الحديث إلى قسمين، وهما: التحديث وهي مرحلة الصلابة، وما بعد الحداثة وحالة السيولة العارمة، وبين الصورة المتكاملة، والتقسيم الذي يظهر التاريخ كأنه وحدات متقطعة تظهر مفارقة التصور والواقع وهنا يقول: «ومع هذا يجب أن نشير إلى أننا ندرك تماما أن الظواهر التاريخية، بكل أنواعها وتركيبها، لا يمكن اختزالها ببساطة إلى مرحلتين، وأن التقسيمات بسيطة ومغرية. ورغم أننا قسمنا تاريخ الحضارة الغربية (العلمانية) الحديثة إلى قسمين اثنين (مرحلة التحديث الصلبة التقشفية ومرحلة ما بعد الحداثة السائلة الفردوسية) فإننا ندرك تماما أن تقسيماتنا هي وسيلة تفسيرية وحسب، وليس لها أي وجود مادي»[5]، ومن هنا فإن التقسيم هو وسيلة إدراكية تخضع لعملية الاختبار من حيث المقدرة التفسيرية.ويغلب على جل كتابات المسيري هذا التقسيم الثنائي وإن كان يطرحه بعبارات مختلفة، الحداثة وما بعد الحداثة، المادية الصلبة والمادية السائلة، العلمانية الشاملة الصلبة والعلمانية الشاملة السائلة، ولكن في كتابه «دراسات معرفية في الحداثة الغربية» يضع تقسيما ثلاثيا، ولكنه لا يخرج عن إطار التقسيم الثنائي، إذ في مرحلة الحداثة يضع تقسيمين هما: مرحلة التحديث والحداثة، وقد وضع لها تعريفا لكل مرحلة وهو:

أ/- مرحلة التحديث: في هذه المرحلة ظهر المشروع التحديثي، وكلمة مشروع **«بمعنى أنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة»**[6]. وتتميز كذلك هذه المرحلة بأن الإنسان الغربي كان متفائلا بمشروعه، الذي يمتد من عصر النهضة إلى غاية الحرب العالمية الأولى[1].

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة، (بدون بلد: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 5، بدون سنة)، ص 126.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 14.

[3]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 82.

[4]- المصدر نفسه، ص 82.

[5]- المصدر نفسه، ص 103.

[6]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 45.

ب/- مرحلة الحداثة: وهي مرحلة تقع بين مرحلتين وهنا يقول: **«في الواقع توجد مرحلة بين المرحلتين وأسميها مرحلة الحداثة، وهي المرحلة التي أدرك الإنسان الغربي فيها أن عصر التحديث البطولي قد ولى وانقضى....»**[2]، ويسمي هذه المرحلة بالحداثة الاحتجاجية على مشروع الحداثة أي على المرحلة اللاحقة عليها، وهي تمتد من الحرب العالمية الأولى إلى غاية منتصف الستينات، أي حتى سنة 1965.

جـ /- مرحلة ما بعد الحداثة: وهذه المرحلة تبدأ من سنة 1965 إلى يومنا هذا، وتحديد البداية لا يعبر عن حادثة تاريخية ملموسة ومحددة بشكل دقيق، وإنما هو **«نقطة تركز تقع داخل متصل طويل، بعد عام 1965 بدأت النتائج السلبية بتساقط المعيارية في الظهور....»**[3]، ومعنى ذلك أن منتصف الستينات كان أول بداية لهدم المعيار والمركز، حيث يصبح كل شيء مائع لا لون له ولا رائحة أي حالة السيولة.

وعليه فتاريخ الحداثة مرتبط بالحضارة الغربية بوصفها نتاج بشري خصوصي، لا ينطبق على البشرية بوصفه عالمي بقدر ما أنه ينطبق على حالة واحدة في التاريخ وهي الحضارة الغربية. من هنا يتضح لدى المسيري خصوصية الحداثة في الغرب وخصوصية الحداثة الغربية في الداروينية، أي أن الحداثة كمصطلح لا يستقيم إلا بتوصيفين هما الغربية وهذا توصيف تاريخي حضاري، وأما الثاني فهو قيمي أي الداروينية.

ثالثا نقد الحداثة الغربية: إن نقد المسيري للحداثة الغربية لا يأتي من الخارج، بقدر ما هو تحديد لمفارقات النموذج العلماني المادي، والتي تظهر في تلك الهوة السحيقة بين المنطلق وآماله والنهاية وأحزانها، أو بين التظارب بين الطيب والخبيث، ولكن المفارقة لا تغني عن نقد آخر هو الأخر يتميز بالعمق في الطرح، والذي يتجلى في البحث عن الأصيل والهامشي، أي أيهم أصيل في الغرب الظلمة أم الإستنارة؟ ولهذا يمكن أن نجمل نقد المسيري فيما يلي:

1/- جدل الموجب والسالب أو المستنير والمظلم: داخل الواقع الحضاري الغربي هنالك ما يثير الإعجاب، وهنالك ما يحث في النفس الشعور بالغثيان، فتارة يظهر التنظيم الإداري المحكم، والمؤسسات البيروقراطية القوية، والإنتاج العلمي الوفير، وهذا ما يتماشى مع إحساس الإنسان الغربي بالاغتراب عن ذاته، فيظهر من ذلك الجريمة والانتحار والمخدرات والشذوذ الجنسي والإباحية، ناهيك عن تدمير وفتك بالطبيعة، وحربين غربيتين (عالميتين) أتت كل واحدة منها على الأخضر واليابس، وأتبعتها ظهور أسلحة الدمار الشامل.هنا يطرح السؤال نفسه أيهما أصل: هل الجانب المستنير في الحضارة الغربية أم الجانب المظلم؟ وأيهما أسبق؟ وهل يرد البعد المضيء والنيّر إلى المظلم أم العكس؟ وهذه الأسئلة هي محور جدل كبير بين دعاة الاستنارة الغربية ورافضيها في الفكر العربي المعاصر، وهذا الجدل يتراوح بين الأصل والفرع، وبتعبير الفلاسفة المسلمين الأوائل، ما هو جوهري ثابت، وما هو عرضي أو عارض.نجد أن المسيري يؤكد على جوهرية البعد المظلم وعرضية البعد المنير في الحضارة الغربية، وسر التأكيد على ذلك يرجع إلى البعد النظري ممثلا في حركة الاستنارة، وجدل الاستنارة المظلمة والاستنارة المضيئة وثانيا إلى التحققات الواقعية لفكر حركة الاستنارة، فمن المنطقي أنه إذا كان الأصل هو الاستنارة المظلمة لابد وأن يكون التحقق الواقعي الأصل فيه أنه ظلامي حتى لو ظهرت بعض الأبعاد المنيرة. ولتبيان ذلك يرصد المسيري بعض المظاهر الإيجابية للحداثة الغربية ومشروعها التحديثي، ونورد ذلك من باب الإشارة وليس التفصيل، إذ لن يفيدنا ذلك كثيرا في فهم مقصد مفكرنا، فإبداعية الحضارة الغربية تبرز في مؤسساتها الرشيدة، وقدرتها على توظيف أحسن الوسائل لبلوغ الغايات، إضافة إلى الحقوق السياسية، وإنشاء مفهوم المواطنة، واستقلالية المرأة، إلى تطوير المناهج البحث العلمي، والقدرة على الكشف عن مواطن الضعف والخطأ وتصحيحها، وغير ذلك، لكن سرعان ما يتساءل عن مصدر تحقق كل هذه النجاحات ما مصدرها؟ ثم ما تكاليف كل هذا النجاح؟ويظهر أن كلا السؤالين يتمحوران حول المنطلق أو المصدر والمآل، وتكلفة النجاح، ومن هنا يبرز ما يسميه بالنقد الكلي، وهذا حتى يتسنى له أن يقدم منظورا كليا يحيط قدر المستطاع بالظاهرة الغربية، وهنا يتجلى مفهوم النقد الكلي.ويُرد المسيري سبب نجاح الغرب إلى ظاهرة الإمبريالية إذ يقول: **«ولعل من أهم أسباب "نجاح" النموذج الحضاري الغربي هو الإمبريالية الغربية التي حققت مستوى معيشيا مرتفعا للإنسان الغربي ومكنته من تشييد بنية تحتية مادية قوية، كما أنها ساعدته على تصدير مشاكله الاجتماعية والمادية إلى الشرق»**[4]، وهذا النص يلخص لنا فيه كاتبه سر نجاح النموذج الغربي على المستويين الداخلي والخارجي، إذ من الداخل تم تجييش الشعب، وذلك من خلال علمنة المسيحية أي استبعاد البعد الإلهي (المتجاوز)، وأما في الخارج فكانت تحركهم الأيديولوجيا الداروينية باسم الإنسان الأعلى، الذي يحق له امتلاك كل شيء، والإنسان الأدنى لابد أن يكون تابعا خاضعا له، وهذا ما يعطي مشروعية للتحرك نحو إستدمار الشعوب الأخرى، ومن هنا تسنى للغرب أن ينهب العالم ويستعبد شعوبه. أما بالنسبة للمآل أو النتائج والتكلفة فتظهر في عدة مجالات منها البيئية والإنسانية على حد سواء، ولعل أبرزها اللحظة النازية التي يقولها عنها: **«ومع هذا، يمكن أن تكون لحظة نادرة هي أيضا اللحظة النماذجية**

---

[1]- المصدر نفسه، ص 101.

[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 228.

[3]- المصدر نفسه، ص 231.

[4]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ص 200، 201.

التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إذا وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي والداروينية الاجتماعية التي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي...»[1]، إذ تكشف النازية الوجه المظلم للحضارة الغربية، والذي يتجلى في إبادة الإنسان.وعليه فإن البعد المظلم هو الأصل أما البعد المنير هو الفرع تماما كما تحدث في ذلك عن جدل الاستنارة المضيئة، والمظلمة، فهذه الأخيرة هي الأصل والأخرى ما هي إلا فرع لها. وبهذا فإن الصلة الرابطة بين النموذج المعرفي والتحقق الواقعي تكمن في إقناع النموذج العلماني المادي، والذي يصدر عن نزعة نفسية أصلية في الإنسان، والتي تعبر عن البعد الطبيعي مع استبعاد للبعد الرباني، مما يؤدي بالإنسان إلى التماهي مع الكل وإلغاء المسؤولية، وكذلك تقديم تفسيرات سهلة أحادية البعد، هذا القبول تدّعم بالنجاحات والمكاسب المادية التي حققها الغرب، مما جعلهم ينسون البعد المظلم من ذلك، والذي لم يتم الانتباه إليه إلا من خلال أزمة الحضارة الغربية والتي أشار إليها شبينجلر وتوتنبي وقبلهما ماركس وغيرهم، ولكن المشكلة ليست في الانتباه إلى الظلمة وإنما في تحديدها والتعامل معها ومن هنا ظهرت حسب المسيري ثلاث تيارات غربية وهي تتحدد في قوله: **«...فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجا إصلاحيا، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة فتقبلوا الوضع ولم يأتوا بحل، وهناك أخيرا العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمرا نهائيا لا بد من الإذعان له....»**[2]، فأما التقدميون فقد قرروا أنه من الممكن التصدي للأبعاد الظلامية ومواجهتها والتقدم نحو الأفضل، ويمثلها كل من كارل ماركس من خلال تأكيده على أن تناقضات المجتمع البرجوازي لا بد من إنهائها من خلال الدولة الاشتراكية للانتقال إلى المرحلة الشيوعية التي يسود فيها مجتمع عادل تتحقق فيه المساواة، والأمر نفسه بالنسبة إلى دوركايم، هو الآخر أكد على إمكانية حل أزمة الحضارة الغربية من خلال تحسين البيئة الاجتماعية، في حين أن المأساويون، وهنا يصنف المسيري عالمي الاجتماع جورج زمل وماكس فيبر اللذان أثرا على الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، حيث رأى هؤلاء أن الحل غير موجود، وبالتالي على الغرب أن يواجه قدره المحتوم والمظلم، أما آخر توجه فقد علموا بالظلمة ورحبوا بها وتفاعلوا معها على أنها حقيقة وجب التكيف معها وهؤلاء هم المابعد حداثيون وعلى رأسهم جاك ديريدا.هذه العملية التصنيفية مهمة جدا بالنسبة للمسيري إذ سمحت له استثمار الممارسات النقدية لهذه التوجُهات وتركيبها، خاصة وأنه هو لا ينكر تأثره بها إذ يقول: **«ونقدي للحداثة الغربية، متأثر إلى حد كبير بالنقد الغربي لهذه الحداثة....»**[3]، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل كيف أستعمل واستثمر التراث المعرفي الغربي الممثل في الممارسات النقدية؟.

2/-مفارقة المشروع التحديثي بين المثال والواقع: لقد انتبه المسيري إلى مفارقة الغرب في بكاروة احتكاكه معه، إذ يروي في العديد من مؤلفاته، خاصة منها "رحلتي الفكرية"، و"الحداثة وما بحداثة" وغيرها خلاصة التناقض الذي عايشه هنالك في الولايات المتحدة الأمريكية وقد صرح قائلا: **«وبدأت ألاحظ بعض التناقضات الأساسية...فبينما يتحدثون عن أن الحضارة التكنولوجيا ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنها ستشيد له فردوسا أرضيا، نجد أن الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن (الأرض الخراب) التي خلّفها التقدم التكنولوجي وعن عبثية الحياة في العصر الحديث، ونجد علم اجتماع الغربي يتحدث عن التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلع والتشيؤ»**[4]، وهذا النص يعبر عن مفارقة الغرب، في حين أنه كان يبشر بالتقدم، ليجد نفسه يتحدث عن اللاعقل والجريمة، وعن السوق بدلا من الإنسان وحقوقه، وبدلا من القضايا العادلة جميعها، كما أنه تم رصد الكثير من النتائج السلبية للمشروع الغربي ككل، ومن هنا اتجه المسيري إلى الاستعانة بالترشيد المادي لماكس فيبر قصد إستثماره في إطار رؤية المسيري النقدية للحضارة الغربية، والتي تجد نفسها في أساسه الأنطولوجي المعبر عنه بالرؤية الإنسانية الإسلامية والذي انبثق عنه تصور مناقض متجلى في رؤيته للمادية. و يتجه إلى التحقق الواقعي لنموذج العلمانية الذي يسميه بمسميين وهما العلمنة والترشيد في الإطار المادي وهذه الأخيرة ترجع في أصولها إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

خلاصة: إذا حاولنا أن نلخص نقد المسيري، فإنه لابد وأن نحدد سؤاله، والذي كان يتمحور حول مفارقة المشروع الحداثي الغربي، إذ مثاليته المأمولة تحولت في أرض الواقع إلى ديستوبيا مدمرة هالكة للحرث والنسل، ففككت الإنسان وأتت على الطبيعة بتلوث لم يرى مثله في التاريخ من ثقب الأزون ومشكلة النفايات التي يصعب على الطبيعة تدويرها وانتهاء إلى الاحتباس الحراري وتلوث المحيطات.

ونقد المسيري للحضارة الغربية الذي خيب آمال اليوتوبيا الغربية ومثالياتها الحالمة وتحديد الطبيعة المفارقة مقارنة بنموذجها الأصلي، من زاوية أنها إما أن تكون مجرد انحراف عن الأصل والحل هو إعادة تقويم الاعوجاج أو أنه جزء لا يتجزأ من المنظومة الغربية وهو جزء أصيل فيها.

وما انتهى إليه المسيري هو أنه جزء من منظومة الغرب المعرفية ودليل ذلك الانسجام الحاصل بين تفكيك أنطولوجيا الإنسان مع التحققات الواقعية، التي تظهر في الترشيد المادي الذي قام بتشكيل مجتمع لا يختلف عن السوق/المصنع أي أنه حوسله، وقام كذلك بحوسلة

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 94.

[2]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 30.

[3]– عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 209.

[4]– عبد الوهاب المسيري وفتحي التركي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 15.

الفرد داخل هذا المجتمع الذي انتهى إلى الاستهلاكية.وأبرز ما يدل على تحطيم مركزية الإنسان هو الترنسفير، فالحضارة الغربية الأولى من نوعها من حيث أنها تمجد التغيير بدلا من الثبات، وقد تحول إلى مظهر أساسي داخل هذه الحضارة تبرز من خلاله نموذجها الحضاري والمعرفي على أنه حوسلة الإنسان وجعله بضاعة يتم نقلها وتغييرها كما يتم تغيير قطع الغيار.

ويبقى لنا في الأخير التساؤل ماهي النتائج التي خلص إليها المسيري، وما البديل المقدم من طرفه؟ ثم كيف يمكن أن نقيم مشروع المسيري؟ وهل فعلا استطاع أن يجيب عن أسئلته التي طرحها.

رابعا الحداثة الإنسانية بوصفها بديلا: إن الخلاصة التي ينتهي إليها مشروع المسيري في نقده للحداثة الغربية، تتمثل في استحالة تكرير النموذج الحضاري الغربي لميزته التدميرية الكبرى، ابتداء من الإمبريالية بوصفها تفكيك للآخر وإلغاء له، إلى تدمير الطبيعة من خلال النزعة الاستهلاكية المبدد وغير المقتصدة. ومن هنا يطرح المسيري بديلا، لكنه ليس جاهزا بل هو مقدمة لمشروع لذلك هو قدم أسسه فقط وهي:

أ/- أسس الحداثة البديلة(الإسلامية): يقول المسيري: «**لابد أن يكون النموذج البديل نابعا من تراثنا الذاتي ويقصد بالتراث،...مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة... والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحملان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية...**»[1]، ومعنى ذلك أن يكون هذا النموذج مؤسسا على القرآن والسنة باعتبارهما هما أساس الرؤية المعرفية التوحيدية الإنسانية، وهذه الرؤية التي تجعل الإنسان مركز الكون لهذا فإن نقطة انطلاق النموذج البديل هي الإنسان لهذا يقول: «**النموذج البديل يركز بالدرجة الأولى على الإنسان وإمكانياته والإنسان هنا ليس الإنسان الغربي أو الإنسان المسلم، وإنما الإنسان في هذا الكون أي الإنسان من حيث هو إنسان ولذا سننطلق من مقولة:إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة كائنا فريدا وحركيا...**»[2]، والرابط بين المبدأ أي القرآن والسنة مع المنطلق أي مركزية الانسان العالمي هو الإله فهو ضمان مركزية الإنسان وعليه فإن هذا النموذج ليس مادي وليس روحي بحت بل يجمع بين البعد المادي والروحي معا، وفق هدي الوحي.ولتحقيق مركزية الإنسان المستخلف لله في الأرض والمزود بإمكانيات فطرية يدعو المسيري أن يكون هذا النموذج توليدي، وليس تراكمي حتى يتيح تحقق إمكانيات الإنسان، ووجود مركز للإنسان بصفته إنسان دون مركزية لإنسان منطقة معينة على أخرى ولهذا يقول: «**النموذج البديل نموذج توليدي فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة...**»[3]، وهذا ما يسمح بدوه بتفجير طاقات الإنسان الإبداعية بدلا من الإنسان المتلقي السلبي، وهذا ما يتيح ظهور التنوع واحترام الخصوصيات الحضارية المختلفة.

ب/- المعرفة والعلم في الحداثة البديلة: مادامت الأسس تنبني على القرآن الكريم والسنة النبوية، فلابد للعلم والمعرفة أن يتأسس على الوحي، وكيفية ذلك يتم عن طريق النموذج التوليدي، وهنا يبرز معالم المعرفة المؤسسة على المرجعية الإسلامية.

وبالرغم من أن المسيري يرفض مصطلح إسلامية المعرفة، فإنه يقترح مصطلحا آخر وهو توليد المعرفة من الإسلام، ولتحديد هذا الأخير قال: «**وأنا أذهب إلى أن جوهر مشروع إسلامية المعرفة أو توليد معرفة إسلامية هو أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائنا غير مادي أو مختلف بشكل جوهري عن الطبيعة المادة**»[4]، ومعنى ذلك لابد من إقامة علم يستعيد مفهوم الطبيعة البشرية ولا يلغيها، ومن هنا وجب التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وضرورة ذلك مردها أن الإنسان متميز بطبيعته عن العالم المادي، ويزيد على ذلك بوضع مجموعة من المعايير التي سبق الحديث عنها، والتي تتعلق بالنسبية الإسلامية حيث أن ملامح العلم البديل لا يوجد فيه يقين مطلق ولا شك مطلق بل هو يقين نسبي، يبقى مفتوحا لتطور المعرفة ولتجددها بشكل مستمر، فاليقين المطلق يؤسس لنظام مغلق والشك أو النسبية المطلقة تجعل المعرفة تراوح مكانها لا تتقدم. وآخر عنصر يدعو إليه وهو تأسيس منظومة معرفية وأخلاقية وجمالية من خلال النموذج التوليدي[5].

جـ/- المجتمع التراحمي والمجتمع التعاقدي: كلا المصطلحين وردا في ترجمة للكلمتين الألمانيتين Geselleschaft ومعناها المجتمع التعاقد Gemeinschaft وهي الجماعة التراحمية وقد رد مفكرنا كلا المصطلحين إلى علم الإجتماع الألماني، لكنه لم يحدد بالضبط إلى من يرد بشكل دقيق، إلا أن فيليب رانيو أكد أنها ترد إلى تونيز الذي اقتبس منه ماكس فيبر أفكاره[6]، ويظهر لنا أن ترجمة المسيري فيها إضافة إذ تمت ترجمتGemeinschaft

[1]- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص 106.

[2] – المصدر نفسه، ص 106.

[3]- المصدر نفسه، ص 110.

[4]- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الاسلامية، مصدر سابق، ص 106.

[5]- المصدر نفسه، ص 106.

[6]- فيليب رانيو، مرجع سابق، ص 189.

بالجماعة، أما مفكرنا فقد أضاف إليها تراحمية وGeselleschaftوهي مجتمع وأضاف إليها تعاقدية، والإضافة المقدمة من طرفه إبداعية إلى حد كبير، فالتراحمية نسبة إلى الرحمة، والمجتمعات الإسلامية التقليدية كلها تتأسس على مبدأ وقيمة الرحمة كأساس للترابط والتواصل، فتظهر صلة الرحم والتضامن وكذلك بروز العواطف النبيلة إذ «**لم تكن العلاقات فيها مبنية على المنفعة واللذة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير مادية وغير أنانية تشكل مكونا أساسيا في هذه العلاقات...**»[1]، وأما المجتمع التعاقدي فهو المجتمع الحديث الذي يُرد في أساسه إلى نظرية العقد الاجتماعي، حيث يصبح الحاكم على العلاقات الاجتماعية المنفعة المتبادلة والتي يضمنها العقد. وفي إطار الحداثة الداروينية تم تهميش وإلغاء الجماعة التراحمية والإبقاء على وحشية ولا إنسانية الروابط التعاقدية الجامدة الخالية من أية عواطف كالرحمة والنبل وغيرها، لذل يقترح المسيري «**حداثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم**»[2]، والقصد من بناء هذا النمط من الحداثة هو عدم التنكر للبعد المادي في العلاقات الاجتماعية، دون نسيان للتراحم واستخدام المسيري لعبارة احترام دقيق جدا، فالعقد لا بد أن يُحترم من كلا الطرفين حتى تسير المصالح بشكل سليم، وينطبق نفس الوصف أي الدقة على استعمال لفظة نسيان لأن أصل العلاقات الاجتماعية هو التراحم وهذا لكونه يعبر عن إنسانية الإنسان الممثلة في احترام القيم.وهذه الحداثة البديلة تجمع في طياتها البعد المادي والبعد القيمي، متماشية بذلك مع منطلقها الذي يؤكد على مركزية الإنسان وطبيعته المزدوجة لذلك يقول: « **الفكرة هي كيف نُوازن بين التعاقد والتراحم..أن نبنى مجتمعا له أساس مادي لكنه لا ينسى الروح، يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان ويصبح جوهر الحداثة التراحمية الإنسانية ليس التصاعد في معدلات الاستهلاك وتحقيق اللذة، وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات**»[3]، والتوازن هنا يأخذ معنيين الأول ضمن الذات الإنسانية والقصد منه التوازن بين البعد الطبيعي المادي والبعد الرباني وبين النزعة الجنينية والنزعة الربانية، والمعنى الثاني وهو التوازن في استعمال الطبيعة وذلك يتم بالتخلص من النزعة الاستهلاكية وذلك من خلال الارتباط بالله سبحانه وتعالى والإيمان به، فالمثل الأعلى يساعد في تحكم الإنسان في نوازعه المادية والتي لاتشبع، وهنالك آلية أخرى وهي واقعية، وتظهر فيما يسميه بالنموذج التدويري والذي يقف على نقيض النموذج التبديدي الاستهلاكي الذي يظهر في حضارة الفوارغ حيث يتم استخدام الطبيعة بشكل يسمح بتدوير السلع، ومثال ذلك ما كانت عليه مجتمعاتنا سابقا فعند شراء علبة طماطم يتم استهلاك الطماطم، ولكن لا تُرمى العلبة مما قد يسبب زيادة في النفايات بل يتم استعمالها أي يتم تدويرها، كعلبة للقهوة أو السكر وغيرها من الاستعمالات الكثيرة وهذا ما يقلل من تبديد الطبيعة.

وفي ظل التدوير يقترح المسيري نموذج اقتصاد يجمع بين التعاقدية والتراحمية والذي يصفه بقوله: «**...اقتصاد نفعي مفعم بالعلاقات الإنسانية**»[4]، فالأول أي نفعي سيكون لا إنساني كما هو حال الاقتصادين الاشتراكي والرأسمالي، والثاني أي الاقتصاد الذي يراعى سوى العلاقات الإنسانية قد يكون متخلفا وضعيفا لذلك لابد من الجمع بينهما.

د/- الوحدة التكاملية الفضفاضة غير العضوي: هذه الوحدة مناقضة لكل من الإمبريالية والترشيد في الإطار المادي الذي آل إلى الهيمنة على الإنسان، فالنموذج الإمبريالي يقوم على الوحدة العضوية التي لا ينفصل فيها الجزء عن الكل، وبذلك تُفرم فردية الإنسان داخل الكل ويصبح مجرد وسيلة «**ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات وهذا يعني أن الأجزاء مهمة في أهمية الكل، وأن الانقطاع مهم في أهمية الاستمرار وأن الخاص مهم في أهمية العام، ومن ثم فإن هذا النموذج سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظواهر المختلفة وتنوعها ومنحناها وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها...**»[5]، معنى هذا أن هنالك وحدة كلية تجمع معها عدة خصوصيات دون أن تلغي الفردية، ووجود التنوع والخصوصيات يؤكد على وجود ثغرات ومسافات وهذا ينفي وجود وحدة عضوية، ولكن حتى لا تؤول إلى صراع لابد من البحث عن الأرضية المشتركة التي تؤدي إلى التكامل.

هـ/- التقدم وفق منظور الحداثة البديلة: لم يضف المسيري الشيء الكثير في حديثه عن استبدال التقدم اللانهائي بالتقدم القائم على التوازن والعدل[6]، وهذه الإضافة ذات أهمية بالغة حيث أنها ترتد من طرف إلى تصوره لقانون التاريخ القائم على العدل وهو القيمة القطب في الإسلام. وإذا لخصنا بديل المسيري فإنه يتمحور أساسا حول الإنسان، وبالتالي فهو إنساني ويقوم على بعد معرفي يتمثل في النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي، وقد أضاف هنالك ثلاثة مفاهيم أساسية تُركب المشروع ككل وهي "التوازن أو العدل"، "اليقين النسبي"، وازدواجية أو

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 64.

[2]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 220.

[3]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص 221.

[4]- المصدر نفسه، ص 223.

[5]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 301.

[6] - المصدر نفسه، ص 325.

"ثنائية الطبيعة البشرية"، ففكرة التوازن هي تحقيق للثنائية بشكل وسطي لا يتطرف في البعد الروحي ولا نغرق في أوحال المادة وسط بينهما، أما اليقين النسبي فهو وسط بين اليقين المطلق والنسبية المطلقة، وهذه الوسطية هي من نسج بها ملامح مشروعه البديل.

خاتمة: يمكن أن نلخص النتائج التي آل إليها البحث فيما يلي:

أولا- الحداثة الغربية هي علمانية مادية كاسحة، تحول العالم إلى طبيعة مادية يحكمها قانون دارويني.

ثانيا- لا يمكن فصل الحداثة عن الإمبريالية، لها فوصف الداروينية ليس مجازيا بل هو حقيقي.

ثالثا- لقد كانت نتائج الحداثة على الإنسانية كارثية تظهر من خلال الاغتراب وتفكيك الإنسان الحربين العلميتين الاستعمار الذي دام أكثر من ثلاثة قرون.

رابعا-لا يمكن إعادة تكرير الحداثة الغربية في أي مجال حضاري آخر وذلك لنسبة الاستهلاكية العلية فيها وللتكلفة المأساوية لها.

خامسا-لذلك وجب أن يكون هنالك بديلا يحل محل الحداثة الإمبريالية، ويشترط فيه أن يلتزم بالإنسانية

سادسا- لا بد للعرب أن يكون لهم دور في البديل وبذلك بالاستعانة بالقدرات الذاتية للمساهمة في إخراج الإنسانية من الدمار الذي أحدثته وتحدثه الحداثة الداروينية.

سابعا- لم يقدم المسيري مشروعا جاهزا عن الحداثة الإنسانية بقدر ما قدم خطة لمشروع مستقبلي.

الخطاب الإسلامي الجديد ونقد الحداثة
عبد الوهاب المسيري أنموذجاً"

أ/ قروج بولفعة.
جامعة عمار ثليجي الأغواط

Abstract:

This article talk about the divergence of the Arabic elites toward modernity, precisely it talk about the Islamic speech and his point of view against modernism, Unusually I have not choose a Well-known Islamic figure thinker in the Muslim world, but I have choose an academic personality Known about his grand work " Encyclopedia of Jews" and he is known like an Enlightened elite, this thinker is "abed el wahab elmessiry", how developed a critical speech, Criticizing the modernism in the western world.

This critic speech is based on the centrality of the men, but without eliminating the god, this thesis was build When he collided the nihilism of modernist thought, how Canceled God and man together and idolize Nature.The point view of "abed el wahab elmessiry" is a Fruit of confluence of the Western human thought and the Islamic civilization. That what are we going to Explained in this article.

تمهيد:

نحاول في هذه الورقة إثارة موقف الخطاب الإسلامي الجديد من الحداثة الغربية، لا من خلال ما كتبه بعض الإسلاميين المعروفين في الساحة الفكرية، بل من خلال شخصية أكاديمية تقلبت في مدارج الفكر والإيديولوجيا ردحاً من الزمن قبل أن تستقر بها سفينة البحث على شواطئ الإيمان. وهو الدكتور عبد الوهاب المسيري، الذي مرّ تطوره الفكري بمراحل متباينة انتقل فيها من الماركسية إلى رحابة الإيمان والروح، وقد شغل بنقد الحداثة وما بعد الحداثة، مبيناً ما خفي ومحذراً من قبول مقولاتها دون فحص وتمحيص. فاللافت للانتباه في المسيرة الفكرية لعبد الوهاب المسيري أنّ موقفه من الحداثة وما بعد الحداثة تشكل وهو طالب يدرس في جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية في فترة بداية الستينيات (1963)، حينها اكتشف أنّ ما يحمله من تصور عن الغرب العقلاني المستنير كما روجته حركة الاستنارة خاصة في العالم العربي، ما عاد قائما ليفاجئ بأنّ الفكر الغربي تجاوز هذا القالب لينتقل إلى اللاوعي والأسطورة والنسبية بل العدمية، وأنّ مقولة مركزية الإنسان في الكون محض هراء. وهناك اطلع عن كثب على الحركة الفكرية الجديدة وأطروحاتها الفلسفية الأنطولوجية، وانعكاساتها على المجتمع، والأخلاق، والسياسة، والتاريخ، والفن، لذلك انخرط بداية في حركة اليسار الجديد التي دافعت عن قيم الإنسان والعدالة، لكنه لم يقف عند هذه النقطة بل بلور مشروعاً ضخما حاول فيه تفكيك فكر الحداثة وما بعد الحداثة مطوراً جهازاً مفاهيمياً خاصاً به، جمع فيه بين بعض مقولات الفكر الغربي العقلاني الهيوماني، والقالب الحضاري الإسلامي. فالساحة الفكرية في العالم العربي خصوصاً والإسلامي عموماً، شغلها مشروع النهضة متعدد الأبعاد، والفكر يأتي في مقدمتها. إلا أنّ هذا الأخير انقسم إلى أطروحات متباينة يخاصم بل تستعدي بعضها الآخر. ومن بين هذه المشاريع الفكرية نجد المشروع الإسلامي، حيث حاول البعض تحصينه بالتشبث بأصوله والعمل على غلقه حتى لا يتأثر بالفكر الغربي الدخيل، الأمر الذي ولد نظرة لدى حامليه – حسب خصومهم – مبتورة عن الواقع، خارجة عن التاريخ، أسيرة الماضي. فهب قسم من أنصار الفكر الإسلامي لتقويم هذا الخلل، وسد هذه الثغرة. محاولين تطوير أطروحات لا تقتلع هويتنا من جذورها، وفي نفس الوقت لا تغربنا في الزمان. ومن هؤلاء نجد الدكتور عبد الوهاب المسيري، الذي حاول بيان معالم وسمات الخطاب الإسلامي في الحوار الذي دار بينه وبين الصحفي "وحيد تاجا"، لكن المتتبع لكتابات الدكتور سيتبين له أنّ الكثير من السمات التي ذكرها ليست بعيدة عن أطروحاته، بل ما قدمه يعبر بشكل عميق ومتين عن هذه الرؤية.

ومنه فما المقصود بالخطاب الإسلامي الجديد؟ وكيف تشكل؟ وما هي أهم سماته؟ وهل بإمكانه أن يرفع تحدي الحداثة وما بعد الحداثة؟

مدخل مفاهيمي:

مفهوم الخطاب عموماً: الخطاب لغة: جاء في لسان العرب "لإبن منظور":«يقال خطب فلان إلى فلان فخاطبه أي: أجابه، فالخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام(...) واسم الكلام الخطبة(...) والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب»[1]، أما في "مختار الصحاح" جاء في مادة خ ط ب: « خطب الخطاب على المنبر خطابةً، بالفتح وخُطبة بالضم، وذلك الكلام أو هي الكلام المنثور المسجع»[2].

مما تقدم يتبين ارتباط الخطاب بالكلام ذي المعنى، وهو فعل فردي زماني يصدر فيه المتكلم أصواتاً تنتظم في كلمات، وهذه الأخيرة تركب في جمل لتؤدي وظيفة التعبير والإبلاغ والإفهام. كما أنّ الخطاب يرتبط بالخطيب الذي يعتلي منبراً ما ليتحدث للجمهور، مبلغاً فكرة أو رسالة

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف مصر، القاهرة، بدون تاريخ،1194/2– 1195.

[2] – محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986، ص 76.

ما، فيكون الخطاب من فرد إلى جماعة. فيلزم من هذا التأصيل اللغوي ارتباط الخطاب بالكلام، ويقوم على ثلاثة ركائز شخص يتحدث، ورسالة تبلغ، ومتلقي يسمع.

الخطاب اصطلاحاً: لكن تطور معاني الكلمات بسبب استعمال البشر لها في حقول معرفية شتى، وضمن سياقات مختلفة، غيّر وطور دلالات الألفاظ. فقد يذهب "أندريه لالاند" في تحديده للخطاب بأنّه:«عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة" أو هو "تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة»[1].فالمنحى الذي يعبر عنه "لالاند" ذو طابع منطقي يربط الخطاب بالفكر نظراً للتقابل بينه وبين اللغة، والفكر يعتمد على آليات منطقية عمل الفلاسفة قديماً على بيانها، خاصة "أرسطو"أما "محمد عابد الجابري" فالخطاب عنده يتماهى مع النّص المكتوب، وهذا مقابل الكلام المنطوق، حيث عرّف الخطاب بقوله: « هو مقول الكاتب وهو بناء من الأفكار تستعمل فيه المفاهيم التي تقوم بينها علاقة تشد بعضها لبعض»[2]. فقوله: "مقول الكاتب" معناه أنّ الخطاب وإن بدا كلاما منطوقا لكنه لا يصير خطاباً إلا إذا تحول إلى نص مكتوب، فهذا يضمن له التمدد في الزمان، فبدل أن ينحصر في الحاضر، الذي سرعان ما يتلاشى، يتحول إلى كائن حاضر مادام أننا صيرناه بالكتابة إلى موجود مجسد في كتاب. كما أنّ عملية الكتابة تزيد من قدرة الخطاب على التواصل بتوسيع مداه، فبدل المتلقي (السامع) الذي يشترط فيه الحضور ومقابلة المخاطِب، يصير المتلقي هو القارئ وبذلك نكون قد وسعنا من قدرة الخطاب على الانتشار والتأثير (زمنيا وجغرافيا). أما قوله: «بناء من الأفكار تستعمل فيه المفاهيم التي تقوم بينها علاقة تشد بعضها لبعض»، معناه أنّ الخطاب لا يراد منه رص الكلمات وترصيعها بالمحسنات البديعية، وكأنّه مجرد صناعة لفظية وسيلتها الألفاظ وغايتها لا تزيد على ذلك-كما جاء في تعريف "الرازي" في مختار الصحاح-. بل الخطاب يكتسب هذه الخاصية – أي يصير خطاباً – بقدر ما فيه من بناء فكري وترابط منطقي، فيبدو من هذا أنّ الخطاب - حسب الجابري-، له وظيفتان الإخبار والإقناع. الأمر الذي يجعل مضمون الخطاب في الصدارة، ليتراجع الشكل والجمال للمرتبة الأخيرة بل قد لا نلتفت إليهما في خضم القراءة والتحليل.

مفهوم الخطاب الإسلامي: لم يتفق المشتغلون بدراسة الخطاب الإسلامي على مفهوم محدد له، لا لصعوبة تعريفه بل للرهانات الإيديولوجية الخفية التي تحرك كل واحد منهم، الأمر الذي سنبينه من خلال استعراض التعريفات التالية:فقد عرّفه الدكتور "سلمان فهد العودة" بأنّه: « الخطاب الذي يعتمد على مرجعية دينية في مخاطبته وأحكامه وبياناته، وأنّه يقصد بالخطاب الديني ما يطرحه العلماء والدعاة والمنتمون إلى المؤسسات الإسلامية في بيان الإسلام والشريعة... كما يشمل النشاط الإسلامي والنشاط الدعوي وعمل الجماعات الإسلامية والمؤسسات الإسلامية»[3]. فالخطاب لا يكون إسلاميا حسب التعريف إلا إذا توفرت فيه الشروط التالية:

أن يكون من انتتاج أطراف إسلامية منتمية للمؤسسات الإسلامية.

أن تكون مرجعيته دينية ومضمونه إسلامياً، أي: نابعاً من الإسلام مبيناً له داعياً ومدافعاً عنه.

أن لا ينحصر في الخطابة والكتابة بل يشمل كل الأنشطة الدعوية والخيرية للمؤسسات الإسلامية.

فهذا التعريف يرمي إلى إخراج كل طرف لا ينتمي لما أسماه بالمؤسسات الإسلامية، وهذا إقصاء مقصود ليمنع دخول بعض الأطراف ليس فقط المناهضة للتيارات الإسلامية التي دأبت على نقدها ومعارضتها، بل يقصي بعض المفكرين الذين لا ينتمون إلى تيار إسلامي محدد ولا يلتزمون بالعمل الإسلامي – أي: غير معترف بهم كدعاة أو علماء دين -، وفي نفس الوقت يرمي إلى حصر دائرة الخطاب في جهات معيّنة ملتزمة بالإسلام كعقيدة وفكر ودعوة ومنهج حياة.كما يسعى هذا التعريف إلى تأكيد شقي الخطاب الإسلامي وهما من جهة الإسلام (عقيدة وشريعة) ومن جهة أخرى عمل العلماء والدعاة والمؤسسات الإسلامية، وتظهر أهمية هذا التأكيد عندما نتعرض لمكونات الخطاب الإسلامي.

أما الدكتور "نصر حامد أبو زيد" فقد أطلق عليه مصطلح "الخطاب الديني" وتناوله في كتابه الذي يحمل عنوان "نقد الخطاب الديني" وفيه يعتبر الخطاب الديني خطاباً إنسانياً بشرياً، إنّه خطاب عن الدين وليس هو الدين... [4]. فهذا المعنى يوسع الدائرة التي ضيقها الإسلاميون بقصدٍ أيضاً، حتى لا ينحصر الخطاب فيما أنتجه العلماء والدعاة الملتزمون بالدفاع عن الإسلام وخدمته بل يشمل حتى من يوجهون النقد لهم؛ أو على الأقل ليشمل مفكري ورواد النهضة العربية الذين يشن عليهم الإسلاميون حملة شعواء ويسمونهم بالمستغربين. كما أنّ تركيزه على البعد الإنساني في الخطاب الديني، يقصد إلى تعريته من هالة التقديس، وليمنع تداخله بالنصوص الشرعية [الوحي] وهذا أيضاً مقصود ليبرر مشروعية النقد، بل الثورة والنقض، دون أن يكون هناك حدٌ لا يمكن تجاوزه أو مناطق محرمة لا يجوز ولوجها، وهدم فكرة الثوابت التي يجب أن لا

---

1 – اندريه لالاند،"موسوعة لالاند الفلسفية (معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية)، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1، 287/2008.

2 – محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة 5، 1994، ص 10

3 http://www.alriyadh.com/2006/12/05/article206598.html(بتاريخ: 2013/03/26 على الساعة 10:57)

4 – ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط 2، 1994، ص 78 وما بعدها.

يطالها التجديد. كما أنّ التعريف يوسع معنى الخطاب ليشمل الفكر والتراث الذي أنتجه المسلمون قديماً وحديثاً.وهذا ما ذهب إليه الدكتور عبد الوهاب المسيري، فقد ورد في الحوار الذي أجراه معه السوري "وحيد تاجا" مع نخبة من المفكرين، لينشره فيما بعد في الكتاب الموسوم "الخطاب الإسلامي إلي أين؟" حيث يقول المسيري: «... والخطاب الإسلامي ليس كلام الله، وإنما هو اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان. ومن ثم فهو -أيضًا- متعدد وكثير، وتاريخ المسلمين هو تعبير عن هذه الكثرة والتعددية»[1]. فالمسيري يفصل بين الخطاب الإسلامي الذي أنتجه علماء الإسلام ومفكريه وبين كلام الله ﷻ ونبيه ﷺ، ويعتبره اجتهاداً الأمر الذي يبرر كثرته وتعدده. لكن هذه الكثرة وهذا التعدد ليسا تشظيا يستحيل معهما وضع تصنيف يمكن من خلاله تبين أنواع الخطاب الإسلامي.

أنواع الخطاب الإسلامي: لهذا حاول المسيري وضع تصنيف يخالف مثلا ما اقترحه الدكتور "محمد عمارة" الذي اعتمد على منطلقين أحدهما يعكس المضمون السياسي للخطاب، والآخر يعكس المضمون الديني العقائدي الروحي، وإن كان من الصعب الجزم بانفصال هذين المنطلقين في الأنواع الأربعة التي قال بها –محمد عمارة- [2] وهي:

1. **الخطاب الوسطي**: وهو الذي تمثله مدرسة الإحياء والتجديد الساعية إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة، الداعية للواقعية والمرونة والحكمة، فمصطلح الوسطية مستعار من القاموس السياسي، الذي يقسم الأحزاب إلى يسار ويمين ووسط، لكن "محمد عمارة" يعطيه بعداً فكريا حضارياً من خلال أنّ هذا الخطاب يركز على قضية النهضة، باستلهام النموذج الغربي دون التخلي عن الثوابت العقدية والأخلاقية الروحية.

2. **الخطاب السلفي**: الملتزم بنظرته المذهبية ذات الطابع الحرفي والظاهري للنص المعادية للكثير من مظاهر التجديد، المتوجسة من الانفتاح والمعاصرة. وهنا يبدو لنا أنّ الدكتور يضع الخطاب الذي يخالف مدرسة الإحياء والتجديد في منهجها المرن والواقعي، إذ يبدو له أنّ هذا الموقف تحركه النزعة المذهبية مما يقربه من الطرح الكلامي الذي تشبث فيه الفرق الكلامية بمقولات عقائدية فانغلقت على نفسها واستعدت غيرها. كما أنّه ركز على طابعه النصيّ الظاهري الحرفي، يذكرنا بالصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال العلوم الشرعية، وبين المعتزلة والأشاعرة في مجال المباحث العقدية.

3. **الخطاب الصوفي**: المنشغل بالتجارب الروحية العرفانية المركز على علم القلوب الزاهد في الدنيا ومتاعها المغرق في التأملات الشعورية المنفصم عن واقع الأمة ومشاكلها. من خلال هذه العبارة يبدو أنّ الدكتور يقلل من شأن هذا الخطاب خاصة عندما يعتبره منفصما عن الواقع بعيداً عن هموم الأمة. بسبب أنّ المشكلة المركزية في هذا الخطاب شعورية وجدانية روحية.

4. **الخطاب الجهادي**: (الصدامي): الرافض للغرب وتجاربه المنغلق على نفسه العنيف في فكره وحركته المتحمس لدعوته، الذي يتبنى أطروحات الجهاد والثورة بل الإرهاب والتكفير. فالمتأمل لهذا التصنيف الرباعي الذي وضعه "محمد عمارة" يتبين له أنّه يعتبر الخطاب الوسطي محوراً وعلى أساسه يمكن معرفة الأنواع الأخرى، فمثلا رفض الغرب وحضارته من منطلق نصي، دون تجديد ومرونة وواقعية يجعل صاحبه يصنف ضمن الخطاب السلفي. ورفض الغرب وحضارته ومجابهتها بعنف وبدون حكمة يجعل صاحبه يصنف ضمن الخطاب الصدامي الجهادي. أما التركيز على الجانب الوجداني الشعوري والانفصال عن الواقع وتغييب المشروع الحضاري النهضوي على عكس ما هو عليه الحال في الخطاب الوسطي، يجعل صاحبه صوفيا ليس إلا.فما عرض لا يعتبر في نظر المسيري أنواعاً بل هي مستويات؛ وهي على ثلاث درجات أوجزها فيما يلي[3]:

1 - **خطاب جماهيري (أو استغاثي أو شعبي):** لأنّه خطاب غالبية المسلمين الذين شعروا بعدم صلاح وخيرية التحديث، بسبب مصدرها الغربي الذي سيسلبنا موروث الثقافي والديني، مما يؤدي إلى مزيد من الهيمنة، لذلك فضل أصحاب هذا الخطاب التمسك بالإسلام كما هو وانتظار الفرج. أي: اكتفى هذا الخطاب بالتحرك بالموروث الإسلامي وذلك من خلال "فعل الخير" فرديا بالتصدق واجتماعيا بتأسيس المساجد والمستشفيات والمدارس وموائد الرحمن...إلخ). ويضم الفقراء بالدرجة الأولى، ولكنه يضم في صفوفه الأثرياء ممن يشعرون بأهمية الموروث القيمي والحضاري، ومن أدركوا أن في ضياعه ضياعًا لكل شيء.

2 - **خطاب سياسي:** نجده عند أعضاء الطبقة المتوسطة من المهنيين والأكاديميين وطلبة الجامعات والتجار ممن شعروا -أيضًا- بالحاجة إلى عمل إسلامي يحمي هذه الأمة. ويعبر عن إدراك أهمية العمل السياسي فنظموا أنفسهم في تنظيمات بعضها سياسي وبعضها نقابي وبعضها مؤسسي تربوي سعيا للوصول إلى السلطة ففي البداية حاولوا ذلك بعنف لكن بعد عام 1965م توجه نحو العمل من خلال القنوات الشرعية القائمة، واهتمامُ حملة هذا الخطاب يكاد ينحصر في المجال السياسي والتربوي.

---

[1] – وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي إلي أين بعد 11 من سبتمبر 2001،، دار الفكر السورية، 2006، (الفصل الخاص بالدكتور عبد الوهاب المسيري)

[2] – محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة 2، 2007، ص 13- 19

[3] – وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي إلى أين، (الفصل الخاص بعبد الوهاب المسيري).

3 - **خطاب فكري**: هو خطاب تنظيري فكري ظهر داخل الحركة الإسلامية. حاول تأسيس القاعدة الفكرية التي يفتقر إليها الخطاب في المستويين السابقين رغم أن هذا التقسيم لا يعني انفصال مستويات الخطاب الثلاثة؛ فالخطاب الجماهيري والسياسي متداخلان، وقل الشيء نفسه عن الخطابين السياسي والفكري. لكن من الأفضل التركيز على الخطاب الفكري الإسلامي، لتحديد بعض معالمه.

ومنه فالخطاب الإسلامي –حسب المسيري - يصنف انطلاقاً من موقفه من الغرب والحداثة الغربية، وعليه فهو إما:

أ) خطاب قديم: ظهر مع دخول الاستعمار للعالم الإسلامي، وهو استجابة لظاهرتي الاستعمار والتحديث. فاحتك دعاة الإصلاح الأوائل كالشيخ "رفاعة الطهطاوي" والشيخ "محمد عبده" بالحضارة الغربية. لكن الذي يجعل هذا الخطاب قديماً في نظر المسيري ليس بعده الزمني عن عصرنا، بل لعدم إدراك أصحابه للجانب المظلم من الحضارة الغربية. فانبهروا بإنجازاتها العلمية والمدنية التكنولوجية والقانونية... لدرجة أنّ الشيخ "محمد عبده" قال: «لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت هنا إسلامًا بلا مسلمين». وبينما كان "رفاعة الطهطاوي" منبهراً ومعجباً بالحضارة الغربية وهو في باريس كانت جيوشها ومدافعها تدك مدن وقرى الجزائريين، حيث قال المسيري عن ذلك: «كان الشيخ رفاعة الطهطاوي يعيش في باريس عام 1830م -ومسألة إعجابه بالحضارة الغربية مسألة معروفة لدى الجميع-، ولكن في هذا العام نفسه كانت مدافع القوات الفرنسية تدكّ القرى الجزائرية الآمنة دكًّا، كان الشيخ رفاعة الطهطاوي لا يرى من حوله إلا النور الساطع (الذي يعشي الأبصار)، ولا يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوي (الذي يغطي على كل الإيقاعات الأخرى)»[1].

و تفسير المسيري لقصور هذا الخطاب عن إدراك مثالب الحداثة الغربية يتمثل فيما يلي:

1. أنّ هؤلاء لم يروا من الحداثة الغربية إلا جانبها العلماني الجزئي، لأنّ حلقات العلمنة الشاملة لم تكتمل بعد، ففي تلك الفترة لم يتم علمنة إلا جزء بسيط من حياة الناس. فقد كان الغرب حينذاك يؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة، مما أضفى على المجتمعات تماسكاً وثباتاً أسرياً. لكن الحال سيتغير عندما تصير العلمانية شاملة.

2. كما أنّ الخطاب النقدي للحداثة والاستنارة لم يتبلور بعد، رغم أنّ الأدب الرومانتيكي اعترض على بعض جوانب الحداثة، ليواصل بعض المفكرين منهم الإنجليزي "إيدموند بيرك" والألماني "شبينغلر" ذلك. ومنه لم تتضح للشيخين (عبده، الطهطاوي) مثالب الحداثة/ الحضارة الغربية. و نظراً لانحجاب هذه النقائص جاء الخطاب الإسلامي القديم تصالحيا مع الحداثة الغربية، فكر فقط في كيفية اللحاق بها والتأقلم معها، وكيفية مزجها بالإسلام، وهذا هو جوهر المشروع النهضوي العربي الإسلامي الحديث.

ب) خطاب جديد: ظهر منتصف الستينات وهو الذي احتك بالحضارة الغربية واطلع على جوانبها المظلمة، فهي حضارة إمبريالية شرسة، كما أنّها تمثل النموذج العلماني الشامل الذي يتجلى في رؤية الغربي الأنطولوجية والمعرفية لله والكون والإنسان. حيث أنكرت وجود ذات متعالية مفارقة لهذا الكون، وألّهت في المقابل الطبيعة، التي سيتساوى فيها الإنسان وبقية الكائنات، مما سهل النظرة النمطية للإنسان ككائن اقتصادي استهلاكي تارة أو كجسد بدون روح تدفعه الرغبة الجنسية، ليتم حوسلته –على حد تعبير المسيري-؛ فاتخذ منها موقفا ناقداً.

كيفية تشكل الخطاب الإسلامي الجديد: يمكن أن نميز بين لحظتين في تشكل الخطاب الإسلامي الجديد، لحظة عامة يشترك فيها حملة الخطاب الإسلامي؛ ولحظة خاصة بالمسيري. وتفصيل ذلك هو كالتالي:

فاللحظة العامة: ذات بعد تاريخي سياسي تتمثل في الصدام العنيف الذي حدث بين الشرق والغرب، عندما حاول الثاني فرض هيمنته وبسط سلطته سياسيا وعسكرياً. وهذا ما يفسر التوجس والرفض اللذين اتسم بهما ليس فقط الخطاب الفكري بل حتى الخطاب السياسي والخطاب الجماهيري – كما أوردنا ذلك سابقا- فلم يكن ذلك موقف الخاصة من العلماء والمفكرين، بل موقف العامة، ولعل النص التالي الذي ورد في الحوار الذي أجراه "وحيد تاجا" مع المسيري يلخص ذلك يقول:«...وثمة واقعة تاريخية توضح النقطة التي أود أن أصل إليها: كان الشيخ رفاعة الطهطاوي يعيش في باريس عام 1830م -ومسألة إعجابه بالحضارة الغربية مسألة معروفة لدى الجميع-، ولكن في هذا العام نفسه كانت مدافع القوات الفرنسية تدكّ القرى الجزائرية الآمنة دكًّا، كان الشيخ رفاعة الطهطاوي لا يرى من حوله إلا النور الساطع (الذي يعشي الأبصار)، ولا يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوي (الذي يغطي على كل الإيقاعات الأخرى)، أما الشيوخ الجزائريون الذين كانوا يجلسون في قراهم البسيطة فكانوا لا يرون إلا ألسنة النيران المندلعة، ولا يسمعون سوى قعقعة القنابل، وتورد إحدى كتب التاريخ أنه قيل لأحد هؤلاء الشيوخ: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية في ربوع الجزائر. وجاء رده جافًّا ومقتضبًا ودالاً؛ إذ قال: ولِمَ أحضروا كل هذا البارود إذن؟»[2]

ليزداد في مرحلة الخمسينيات والستينيات وعي حملة الخطاب الإسلامي بسوداوية الحداثة الغربية لأنّها دخلت مرحلة الأزمة في تلك الآونة، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذي ولجته المنظومة الحداثية الغربية. فكيف لهذه الحضارة الغربية الحديثة أن

[1] – المرجع نفسه، (الفصل الخاص بعبد الوهاب المسيري)..

[2] – المرجع نفسه، (الفصل الخاص بعبد الوهاب المسيري).

تدخل العالم في حربين "عالميتين"؟ فجرّت العالم بأسره إلى حلبة الصراع وأتون الحرب وتزايد إنتاج أسلحة الفتك والدمار حتى تبين للجميع أن هذه الحضارة قادرة على بناء قبر يكفي لدفن العالم (على حد قول رجاء جارودي). وتزايد توغل الدولة القومية المركزية وتمكنت من الوصول إلى الجميع والتحكم فيهم من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية. وتزايد تغلغل الإعلام في الحياة الخاصة للبشر، الأمر الذي زاد من تميطهم، وتزايدت هيمنة قطاع اللذة على الجماهير، وهو ما أدى إلى تزايد الإباحية، كما تزايدت معدلات الطلاق بشكل لم يسبق له مثيل؛ وظهرت أزمة المعنى والأزمة المعرفية والأزمة البيئية، ولم يعد الاقتصاد الحر ناجحًا كما كان في الماضي. وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها. وظهرت الاتجاهات الفكرية المعادية للإنسان مثل الفاشية والنازية والصهيونية والبنيوية؛ وهي اتجاهات وصلت إلى ذروتها في فكر ما بعد الحداثة.

أما اللحظة الخاصة بالمسيري: فيمكن إيجازها فيما يلي: 1. وجود علاقة عضوية بين أطروحاته وقناعاته وسيرة حياته وما يشفع لذلك قوله: «فتحولاتي ليست بأي حال منبتة الصلة بما يحدث حولي... كما أنّها [سيرة حياته] تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها»[1]. فمنذ مرحلة الطفولة أدرك أنّ ما يحدد حياة الإنسان ليس بالضرورة العنصر الاقتصادي، وهذا من خلال أسلوب حياة أسرة صديقه "محمد شقير" ابن ناظر مدرسة الزراعة، فقد انبهر به رغم أنّها أقل ثراء من أسرته[2]. بل الدكتور "محمد عفيفي" يعتبر طفولة المسيري نموذجاً تفسيرياً نفهم من خلاله مواقفه الفكرية والنقدية. ففي مقال له الذي نشر في الكتاب التذكاري، عنوانه "الطفل الجميل المشاغب". حاول فيه فهم موقف المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة (أي: من الحضارة الغربية) من خلال الغوص في ماضيه وذكرياته خاصة في مراحله الأولى، فقد استعرض بعض المواقف الطريفة التي تنم عن الطفل المشاغب الذي لا يكتفي باللعب بل يحطم اللعبة كجزء من عملية اللعب، فمثلا يذكر الموقف الذي سأل فيه صحفي المسيري عن تصور أمريكا للشرق الأوسط الجديد. فتدخل المسيري قائلا: «الشرق الأوسط اللذيذ»، فتعجب الصحفي من ذلك، ثم شرح له المسيري بأنّ الشرق الأوسط في نظر الأمريكان مجرد كعكة لذيذة تحاول الولايات المتحدة الاستحواذ عليها[3].

2. كما أنّ رحلة الشك والإيمان سيكون لها الدور الحاسم في ترسيخ قناعاته الدينية التي سيرتكز عليها في نقد المنظومة الغربية حداثية كانت أم بعد حداثية. حيث يقول: « لم يولد الإيمان داخلي إلا من خلال رحلة عقلية طويلة، ولذا فإيماني إيمان تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى إحساس بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية أكثر تركيبية»[4]، فمثلا اعتبر زواجه من الدكتورة "هدى" من الأحداث الأولى «التي يهتز فيها النموذج المادي الوظيفي كإطار للرؤية»[5]، فحينما كان عضواً في الحزب الشيوعي وعندما طلب النصح من مسؤول في الحزب نصحه بعدم الزواج نظراً لكونها برجوازية، لكن نصيحة أمه، بل بالأحرى سؤالها أسقط الأثقال الأيديولوجية والتحليلات الطبقية من وجدانه. زد على ذلك فقد اعتبر لحظة ميلاد ابنته "نور" لحظة محيرة فتساءل هل هي ثمرة تفاعل كيميائي وقوانين الطبيعة؟ أم أنّ هناك سر ما؟ عبر عن هذه الحيرة بقصيدة حافلة بالصور الشعرية الدينية، بل ميلاد ابنه "ياسر" سيعمق هذه الحيرة، ومن هناك سك مصطلحه الإنسان السر أو الإنسان الرباني.الأمر الذي يجعل توجهه نحو الماركسية ليس مدفوعاً بنزعة إلحادية فقد اجتاحه الشك وهو شاب في عمر السادسة عشر فقال حينذاك عن الإيمان: « الإيمان الديني مسألة جبن واحجام عن التساؤل»[6]، فقرر تعليق عباداته (الصلاة والصوم)حتى يجد إجابات مقنعة. ومع ذلك ظل يحلق في عالم الفكر والمطلقيات، الأمر الذي جعل بعض زملائه –الماركسيين- لا يعتبرونه ملحداً، لأنّه كان مايزال على قناعة ببعض المطلقات الأخلاقية والإنسانية، مما يشي بوجود شيء وراء العالم المادي «وأنّ كلّ ما حدث هو أنّ الشك قوض الإيمان البسيط وبدأت رحلة البحث وظلت مستمرة إلى أن تبلورت لنفسي رؤية دينية جديدة لا تتسم بالبساطة والسذاجة»[7]. ومنه فأطروحات المسيري ستلتقي فيها لحظتان:«اللحظة الستينية المتميزة بالانبهار والافتتان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصي، وهي لحظة تأسيسية إلى درجة ما، واللحظة الأخرى التي تمثلها تحولات الكاتب المتبنية لرؤية حضارية عربية إسلامية، وهي لحظة ستتمدد وتستطيل وتتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة في طياتها، ولكن دون أن تستطيع استئصال شأفتها أو بتر جذورها تماماً»[8].

---

1 عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر (سيرة غير ذاتية غير موضوعية)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط:1، 2000، ص 5

2 - المصدر نفسه، ص 83.

3 ينظر: محمد عفيفي، الطفل الجميل المشاغب ورحلته الفكرية، ضمن الكتاب التذكاري الموسوم: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده، دار الفكر، دمشق، الطبعة 1، 2007، ص 75 وما بعدها.

4 – عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر (سيرة غير ذاتية غير موضوعية)، ص 95.

5 - المصدر نفسه، ص 89.

6 - المصدر نفسه، ص 98.

7 - المصدر نفسه، ص 99

8 – محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، ص 292 – 293 نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، الأنت والأنتي مودرنيزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكر (الكتاب التذكاري)، ص 267 –268.

3. اهتمامه الأكاديمي خاصة بالأدب الإنجليزي الرومانتيكي الذي لفت انتباهه لخطورة الحداثة الغربية، على المستوى الإنساني والقيمي. فهذه الخلفية الأدبية رسخت عند المسيري البعد الإنساني الذي يعتبر الإنسان كائناً متميزاً عن الحيوانات والأشياء. بالإضافة إلى توجهه إلى الماركسية سيقوي عنده النزعة الإنسانية، حيث وصف ماركسيته بأنها إنسانية رسخت لديه القناعة التالية: « مركزية الإنسان في الكون، وأنّ الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأنّ التاريخ له هدف وغاية... وأعتقد أنّ النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان»[1]. بل ما قوض الرؤية المادية للإنسان، يرجع حسب المسيري إلى تجربتين الأولى وهو طفل من خلال الانتباه إلى تحول والده من تاجر يتعامل مع الناس بالدرهم والدينار ويبادلهم السلع إلى رجل صوفي يحلق في فضاء الذكر والروحانيات عندما يقابل شيخه فقد كان من أتباع الطريقة الحصافية، حيث يقول عن والده: « يتجاوز العقلية التعاقدية ويتحول إلى حمل وديع في حضرة شيخه...»[2] ؛ والثانية اتصاله بالأدب الأوربي فقد وجد الأمر نفسه عند الكاتب السويدي "إيمانويل سويدنبرغ" الذي تأثر به الشاعر الإنجليزي "وليام بليك"، فالتجربتين بينتا له امتزاج وتداخل ما هو روحي بما هو مادي، فيتحول المادي إلى روحي والعكس. بالإضافة إلى قراءته لبعض أعمال نقاد الأدب الغربي ستعمق شكوكه بعجز النموذج المادي على فهم الإنسان، وهذا ما فعلته مثلا قصيدة "الملاح القديم" للشاعر "كولريدج" وقصائد الشاعر "وليام وردزروث" حيث هاجما القيم النفعية. لكنه عمل على تسليح هذه الخلفية الأدبية فكريا وفلسفيا من خلال الاطلاع على أعمال بعض المفكرين الإسلاميين وتأثره ببعضهم منهم "مالك بن نبي"، و"حسين نصر" و"فضل عبد الرحمن"؛ الإضافة إلى تأثره بأبحاث "ماكس فيبر" و"مدرسة فرنكفورت" و"ريجمونت باومان" الذي ألهم المسيري حيث أخذ عنه مصطلحي "الصلابة" و"السيولة"، ليطورهما إلى "المادية العقلانية الصلبة القديمة" و"المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة"[3].

سمات الخطاب الإسلامي الجديد حسب المسيري[4]: عمل المسيري على كشف السمات الخاصة التي ميزت الخطاب الإسلامي الجديد في مقابل الخطاب القديم ويمكن إجمال أهم الصفات فيما يلي:

1. **رفض فكرة المركزية الغربية:** فالغرب بالنسبة للمسيري «تشكيل ضمن تشكيلات حضارية أخرى»[5]، ومنه فهو ليس الحضارة المطلقة وعلى أساس هذه الرؤية يمكن تجاوز المركزية الغربية. لذلك فالخطاب الذي قدمه المسيري ليس اعتذاريًا (أي: يحاول أن يجد العذر لتخلف المسلمين، فمثلا محمد عبده حاول الفصل بين الإسلام والمسلمين ليبرئ الإسلام من التهم التي ألصقت به ليلصقها بالمسلمين)، كما أنّه لا يحاول أن يفتخر بسبق المسلمين للغرب فيغطي العثرات بأحاديث الأمجاد الغابرة، مما يصرف القائل عن بذل مجهود لتحسين صورة الإسلام في الخارج. لكنه مع هذا لا يرفض الغرب بشكل قاطع ولا يكتفي بتصوير الشر الكامن فيه بل حاول أن يقدم بديلا بالدعوة إلى "حداثة جديدة" « تتبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث»[6]

2. **الرؤية المتكاملة والانفتاح النقدي:** على الخطاب الإسلامي الجديد أن ينظر للحداثة الغربية بعينين، لا بعين واحدة خاصة التي لم ترى فيه إلا النور والتقدم، فانبهرت بمعماره واندهشت لآلاته وتكنولوجيته، وانساقت لمنظومته المعرفية خاصة فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع، بل يجب أيضا أن لا نغفل عن بنيته التحتية التي تشكلت من خلال عمليات النهب التي أدت إلى التراكم الإمبريالي وليس إلى التراكم الرأسمالي؛ لذلك فالإنجازات الإيجابية للحضارة الغربية تعكس المنظومة الفكرية التي ستؤول إلى دمار وخراب وإفلاس، فالفردوس الأرضي الذي تنشده الحداثة الغربية يقوم على أقصى درجات التقدم المادي العلماني المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية. فالحداثة مشروع ثقافي يستهدف إلغاء الإله وتهميشه والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون[7].على أن لا يعني هذا أن يبدأ الخطاب الإسلامي من نقطة الصفر، بل يتحتم عليه الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها دون أن يستوعب في منظومتها القيمية. ومنه فلا مبرر لاستيراد الحداثة الغربية بحلوها ومرها، كما دعا إلى ذلك الليبراليون. كما لا يدعو لرفضها بحلوها ومرها كما فعل أصحاب الخطاب السلفي – على حد قول محمد عمارة-، بل علينا أن نقف على

[1] – عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 103.

[2] – المصدر نفسه، ص 212

[3] – حجاج علي، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وريجمونت باومان، مقال ضمن الكتاب التذكاري: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده، ص 299 -300.

[4]– وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي إلي أين بعد 11 من سبتمبر 2001، مرجع سبق ذكره.

[5] – عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 96.

[6] المصدر نفسه، ص 172.

[7] – ينظر: حجاج علي د، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وريجمونت باومان، ص 271.

أرض إسلامية لتطور رؤية منفتحة ومسلحة بالنقد وهذا ما سماه بالانفتاح النقدي التفاعلي. حيث قال عنه "أحمد عبد الحليم عطية":« لذا يلوذ المسيري بالثبات والصلابة في مواجهته، ويجد تلك الصلابة في الخطاب الإسلامي الذي يتفق وتوجهاته العامة مع القيم الإنسانية نفسها للحداثة الأوربية التي شغلت المسيري في بداياته وفي قناعاته الأولى، وهو يجد في الخطاب الإسلامي الجديد ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة»[1].و التكامل لا يكون فقط بالنظر للغرب، بل أيضا بالنظر إلى الشريعة بعدم عزلها عن واقعنا السياسي والاجتماعي، بحيث لا ينظر لها كما لو كانت مجموعة من الأحكام والآراء غير المترابطة، ولذلك فعملية توليد الإجابات تتطلب إدراكًا لترابط أجزاء الشريعة وتكاملها وأنها تعبر عن رؤية للكون، وهذا ما على الخطاب الإسلامي أن ينجزه، «فمبحث المقاصد التقليدي يتعامل مع هذه القضية، فمن خلاله يمكن التفرقة بين الكلي والجزئي، والنهائي والمؤقت، والجوهري والعرضي، والثابت والمتغير، والمطلق والنسبي، وهذا ما نحتاج إلى تطويره وتعميمه لنصل إلى نموذج معرفي إسلامي نابع من القرآن والسنة، هذا النموذج يأخذ شكل هرم على قمته شهادة أن لا إله إلا الله، تليها القيم القطب مثل العدالة والمساواة، ثم تأتي بعد ذلك الأحكام الجزئية المختلفة، ومن ثم يمكن توسيع نطاق الاجتهاد دون خوف كبير من الزلل؛ إذ أن الاجتهاد سيتم في إطار النموذج المعرفي الهرمي الذي تم استخلاصه (عبر الاجتهادات المستمرة) من القرآن والسنة، وهذا النموذج سيكون هو وحده المعيار الذي يتم من خلاله إصدار الأحكام»[2].

3. خطاب جذري توليدي استكشافي: فالخطاب الذي قدمه المسيري نقدي جذري أبدع فيه ترسانة من المفاهيم نذكر منها: المادية القديمة، والمادية الجديدة، الواحدية المادية، العقلانية المادية، واللاعقلانية المادية، الحلولية، العلمانية الشاملة، الثنائية الصلبة، السيولة الشاملة، التحييد، الترشيد، الحوسلة، التعاقدية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، الفردوس الأرضي، نهاية التاريخ، التسوية الشاملة، الإنسان ذو البعد الواحد، المجتمع الاستهلاكي، التشيؤ، العقل الأداتي، التمركز حول الأنثى... وهذا ما ساعده على تجاوز أطروحة الخطاب الإسلامي القديم الذي تميز بطابع توفيقي تراكمي، مادام أنّه قبل الكثير من جوانب الحداثة الغربية، وأخذ بعض الأجزاء الجاهزة من المنظومة الإسلامية وغفل عن رؤية الإسلام الشاملة للكون والحياة، وأضاف الأجزاء إلى بعضها البعض، وفي المقابل يعمل الخطاب الجديد على توليد رؤية استكشافية تتجاوز محاولة التوفيق؛ من خلال تقديم نقد جذري للحضارة الغربية الحديثة، فقد اعتمد في نقده لحداثة وما بعد الحداثة على النموذج المهيمن مستبعداً النماذج الأخرى المختلفة باعتبارها هامشية أقل تأثيراً وقوة، والنموذج المسيطر في الحضارة الغربية هو النموذج المادي الكموني «الذي يعتبر الواقع المادي مرجعه وهو مكتف بذاته لا يحتاج إلى عوامل من خارجه لتفسيره»[3]

لذلك علينا العودة للمنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية فنجرد منها نموذجاً معرفياً، يمكننا من خلاله توليد إجابات عن الإشكاليات التي تثيرها الحداثة الغربية وعن أية إشكاليات أخرى جديدة، بحيث تصدر هذه الإجابة عن رؤية معرفية شاملة.

4. أسلمة المعرفة الإنسانية: إنّ رحلة التحول الروحي التي نقلت المسيري من الشك إلى الإيمان رسخت فيه قناعة حولت الدين عنده إلى نموذج تفسيري فلم يعد ببساطة بناءاً فوقياً أو أفيوناً كما تعلم ذلك من الماركسية[4]، فالدين الإسلامي جزء من هويته وقد أدرك ذلك عندما كتب مقالا عن "مالكوم إكس" الذي أطلق على نفسه اسم "مالك الشباز" فاكتشف المسيري كيف لعب الإسلام في تحويله من إنسان مستوعب أمريكياً إلى إنسان جديد. الأمر الذي أعطاه دفعاً إضافيا ليعمل على تقوية ما بات يعرف بأسلمة المعرفة، فالعلوم الإنسانية ليست علومًا دقيقة عالمية محايدة (كما يدعي البعض)، فهي تحتوي على تحيّزات إنسانية عديدة تختلف بشكل جوهري عن العلوم الطبيعية، وأنها لا تفقد قيمتها لذلك.

ومفهوم التحيز مفتاح لفهم نقد المسيري للحداثة الغربية، فهو ليس انزواء وجودياً وانطواء فكريا. بل هو آلية منهجية ومنطلق معرفي يسمح لنا بفهم ذواتنا وحضارتنا، لأنّه يساعدنا على أن نقاوم محاولة الآخر لافتراسنا وإذابتنا، الأمر الذي يسمح بإبداع بدائل فكرية ومناهج تتناسب وبيئتنا الإسلامية «لهذا اتسمت قراءاته النقدية للفلسفة الثاوية خلف السلوكات الحضارية الغربية بالشجاعة النادرة معلناً تحيزه الكامل لما يراه الحقيقة المركبة ضد نماذج التفكير النمطي الاختزالي»[5].وبهذا تزداد العلوم الإنسانية مقدرة على التعامل مع ظاهرة الإنسان، وهو موطن الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لأن" الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية "الإنسان" الذي لا يمكن ردّه في كليته إلى النظام الطبيعي/المادي، فالواقع الإنساني غير مترادف مع الواقع المادي رغم وجود الإنسان في عالم الطبيعة /المادة، ولذا فالعلوم الإنسانية مختلفة في منطلقاتها وطموحاتها ومعاييرها عن العلوم الطبيعية، ومنه فهي غير محايدة ولا منفصلة عن القيمة، لذا فمن الضروري وضع علوم إنسانية تستوعب

---

[1] – أحمد عبد الحليم عطية، الأنت والأنتي مودرنيزم موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكر، ص 269.

[2] – وحيد تاجا، الخطاب الإسلامي إلى أين؟، (الفصل الخاص بعبد الوهاب المسيري).

[3] – حجاج علي، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وريجمونت باومان، ص 272.

[4] – عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 141 وما بعدها.

[5] – إدريس مقبول، في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري، مقال ضمن الكتاب التذكاري: المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده، ص 353.

المنظومة القيمية الإسلامية. و المسيري ليس مقتنعاً بوجود موضوعية وتجرد مطلقين في العلوم الإنسانية، حيث لا يقبل على النصوص والظواهر« بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنّما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية النهائية»[1]. ما يبرر دعوة المسيري إلى الانتقال من المادية التي تسم الحضارة الغربية ومن الحياد المزعوم إلى الأخلاق والقيمة، وذلك بالتأكيد على ضرورة إكمال النسق العلمي الذي يجزئ العالم بالنسق "الحيايئي التكاملي"، بنسق قيمي أخلاقي فننتقل من الوصف إلى المعيارية، ومن عالم الزمان الآلي إلى عالم الزمان الإنساني والزمان المقدس[2].

5. طرح النسبية الإسلامية كبديل عن النسبية المطلقة: أدرك المسيري القضية الفلسفية الأساسية في العالم الحديث، وهي قضية النسبية المعرفية التي تؤدي إلى العدمية، وهو يطرح في مقابلها ما أسماه (النسبية الإسلامية) التي تذهب إلى أن ثمة مطلقا واحدًا وهو الله سبحانه وتعالى، ولكن بسبب وجود الإله المطلق خارج الزمان والمكان والبشر، يصبح مركز الكون الذي يمنحه الهدف والغاية والمعنى، وهو ما يعني أن العالم لا يسقط في النسبية المطلقة ومن ثم اللامعنى، فالنسبية الإسلامية وهي نسبية نسبية -انطلاقًا من هذا- ثمة إدراك لتركيبتها الحقيقة ونسبية كثير من جوانبها وتغيرها وحركيتها، وثمة إدراك لما يوجد من تداخل بين المطلق والنسبي، وأن الخطاب الإنساني هو أولا وأخيراً اجتهادات يقوم بها بشر داخل الزمان والمكان في محاولة دائبة لفهم كلام الله.لذلك عمل على نقد أطروحات ما بعد الحداثة، والتي تتبدى في شكل الهجوم على كل النصوص الإنسانية والمقدسة، بحيث يتحول القرآن (على سبيل المثال) إلى نص تاريخي أو تاريخاني كما يقولون، أي يمكن تفسيره بقضه وقضيضه بالعودة للظروف والمواضعات الزمنية، وهذا ما جعله يشيد بمحاولة الأستاذ طارق البشري الذي عمل على استعادة الثبات للنص المقدس فبيّن أن أوجه الاختلاف بين الفقهاء في كثير من الأحيان لا ينبع من تفسيرهم للنص، وإنما من فهمهم للواقعة الإنسانية التي يريدون إصدار الفتوى بخصوصها، هذه مسألة هامّة لأنه في إطار ما بعد الحداثة ثمة هجوم على أي ثبات وأية معيارية وثمة إنكار لأية ركيزة نهائية. لذلك رفض بشدة أطروحات ما بعد الحداثة خاصة ما دعت إليه التفكيكية، لأنّها نزعة عدمية، تسقط في صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيها لوجوس ولا مدلول متجاوز مما يحيل العالم إلى عالم بلا أصل رباني[3].لذلك فنحن مطالبون باكتشاف مقولات تحليلية وسطية تميز الخطاب الإسلامي عن الخطاب الحداثي الغربي، الذي يتسم بالتأرجح الشديد بين قبضتين متنافرتين؛ فالخطاب الحداثي الغربي يطلب من المرء إما اليقين الكامل أو الشك الكامل، إما أن يكون هناك عقل مطلق أو اللاعقل على الإطلاق، إما أن يهيمن العقل تمامًا أو يفكك العقل، إما أن تكون العقلانية المادية أو اللاعقلانية المادية، بينما يحتوي الخطاب الإسلامي الجديد –كما الحال عند الدكتور فهمي هويدي والمستشار طارق البشري- على إمكانية وجود فراغات أو إمكانية التعددية، وإمكانية ألا يكون اليقين مطلقا وألّا يكون الشك نهائيا، فهناك ما بينهما؛ إذ ليس مطلوبًا من المرء أن يأتي ببراهين قاطعة مائة بالمائة وأن ترتبط حلقات السببية بشكل كامل شامل صارم (وهو ما أسميه "السببية الصلبة" في الحداثة الغربية)؛ إذ يكفي أن يأتي الإنسان بقدر معقول من البراهين والأسباب والقرائن، وأن يربط الأسباب بالنتائج بشكل كافٍ وليس بالضرورة صارمًا، (وهذا ما أسماه "السببية الفضفاضة")؛ فكلمة "فضفاضة" في العربية تحمل معنى السماحة وعدم الترابط الذي يسمح بالحرية دون أن يسقط بالضرورة في التفكك. والسببية الفضفاضة -في تصور المسيري- هي جوهر الرؤية المعرفية الإسلامية التي تبين أن "ألف" لن تؤدي إلى "باء" حتماً ومائة بالمائة ودائما، ولكنها ستؤدي إلى ... بإذن الله، "بإذن الله" هي المسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق، ولكنها هي التي تخلق مجالاً يمارس فيه الإنسان حريته، ومن ثم يصبح كائنًا مسئولاً حاملاً للأمانة، إنها تأكيد لما يسمى في الفقه الإسلامي "البينية".

6. الاهتمام بالأمة بديلاً عن الدولة المركزية: من السمات الأساسية التي تسم الخطاب الإسلامي الجديد إدراكه لقضية السلطة وآلياتها المتعددة المتداخلة وعلاقة الواقع المحلي بالعلاقات الدولية، كما يدرك الخطاب الجديد مدى تركيبية الدولة الحديثة، وتغولها، ومقدرتها على الهيمنة والتغلغل حتى في حياة الإنسان الخاصة، والخطاب الجديد يدرك -أيضًا- أن الدولة المركزية الضخمة هي أخطبوط له منطقه الكمي الخاص الذي يتجاوز إرادة القائمين على الدولة، إسلاميين كانوا أم ماركسيين أم ليبراليين؛ فدور البيروقراطية في صنع القرار وتوجيه الحكم حسب أهوائها وأغراضها مسألة أصبحت واضحة تمامًا، كما يدرك الخطاب الجديد أن الدولة لها أجهزتها الأمنية المختلفة (الإعلام- التعليم) التي تحكم قبضتها على الجماهير من خلال: التسلية والإغراق بالمعلومات المتناثرة، والأغاني التي لا تنتهي، وإعادة كتابة التاريخ، ولذا أصبح الاستيلاء على الدولة ليس هو الحل الناجح لمشاكل المسلمين (كما كان يتصور حملة الخطاب القديم)، بل تصبح القضية هي ضرورة محاصرة الدولة وتقليم أظافرها حتى يعود الاستخلاف للأمة، ومن هنا نجد الاهتمام بفكرة الأمة بدلاً من فكرة الدولة، ومن هنا كان النقد المتزايد لفكرة الدولة المركزية والاهتمام بالمجتمع الأهلي ودور الأوقاف.

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، نقلا عن حجاج علي، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وريجمونت باومان، ص 276.

[2] – عبد المالك منصور، حوار المسيري مع كافين رايلي، مقال ضمن الكتاب التذكاري: المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده، ص 334.

[3] – ينظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية، ص 436.

7. تجاوز المنظور الغربي في قراءة التاريخ: من أهم النقاط التي انتقد فيها المسيري الحداثة الغربية رؤيتها التاريخية، فقد رفض الحركة الخطية الواحدة التي تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشري بأسره، الأمر الذي يفترض ضرورة رؤية تاريخ البشر من خلال منظار عالمي كما يُدَّعى، وإنما هو منظار الحضارة الغربية والمعيار هو معيارها. بحيث أنّ عصر النهضة سيفرض رؤية علمية تعلي من شأن الطبيعة على حساب الإنسان، إذ يقول: « الأمور تغيرت تدريجياً منذ عصر النهضة في الغرب حين طرح مفهوم القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي، أي تم تطبيق النموذج المتمركز حول الطبيعة والمادة على الإنسان، وكأنّ الإنسان ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية متميّزة، وكأنّ فضاءه هو الفضاء الطبيعي وحدوده هي حدود الطبيعة لا يمكن أن يتجاوزها»[1]، ومعنى هذا تسوية الإنسان بالطبيعة ليتم السيطرة عليه، وإنكار تميزه ومركزيته وتجاهل أبعاده المختلفة، فالإنسان حسب المسيري: « صاحب وعي تاريخي وعقل ومنظومات معرفية وقيمية، لا يمكنه العيش دون هدف أو غاية، يعيش داخل العالم الطبيعي متميزاً عنه، متجاوزاً له لا يُرد إليه»[2]. والحال مع ما بعد الحداثة يزداد سوءاً، لأنّها أدت إلى غياب المرجعيات وتآكل الذات، ومن ثمة فهي «لا تطرح نماذج خطية تطورية أو حلولاً نهائية... [ولذلك فهي] إعلان لنهاية التاريخ، ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر، ليحل محله إنسان ذو بعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة أو دون أية مرجعيات»[3]. الأمر الذي دفع بالمسيري إلى تفكيك ونقض محاولة كل من "فكوياما" و"صمويل هنتيغنتون"، وبيان تهافت أطروحتهما التي اختزلت تاريخ البشرية في الغرب فقط.

خاتمة: مما تقدم نخلص إلى النتائج التالية:

1. يمكن إدراج الكثير من كتابات المسيري ضمن الخطاب الإسلامي الجديد، مادام أنّه يستجيب للشرط الذي وضعه في تمييز الخطاب الإسلامي الجديد عن القديم، فقد واجه الفكر الغربي وتعرض لأهم أطروحاته في مجال الأنطولوجيا والابستيمولوجيا والتاريخ، والاجتماع، والحضارة، والسياسة. وارتكز على تصور خاص للإنسان معترفاً بوجود سر – الجانب الرباني - مفارق للطبيعة لا يستمد وجوده منها، بل من قوة مفارقة للعالم والمقصود هنا الذات الإلهية. كما أنّ إنتاج المسيري يلتقي مع ما وصفه في الخطاب الإسلامي الجديد الذي حاول ليس فقط مجابهة الغرب، بل فهمه والاستفادة منه. وذلك ما سماه المسيري بالنظرة الجذرية التوليدية الاستكشافية. وبالتالي لا نكون أمام موقف رافض هدمي، بل موقف إيجابي يسعى للبناء.

2. نستنتج إمكانية وضرورة الاستفادة من المقولات المعرفية والمنهجية التي أبدعها المسيري، في الدرس الفلسفي ليس فقط لنقد لحداثة الغربية، بل في دراسة الخطابات العربية والإسلامية، بحيث يمكن الإفادة منها لا في تحسين الأداء الخطابي، بل في إعادة النظر الجذرية في بنية الفكر العربي الذي تبنى الحداثة الغربية فلسفياً وعمل على نشرها، مما اضطره لنقد الخطاب الإسلامي بمفاهيم ومناهج مستوردة عمقت سوء الفهم، الذي كثيراً ما يترجم بعنف ينتقل من اللغة إلى الفعل الاجتماعي، وهذا ما رسخ القناعة القائلة بأنّ البيئة الإسلامية لا ترحب بالمخالف، لكن في المقابل يمكن اعتبار ما قدمه المسيري خطاً وسطاً بين الخطابين العلماني والإسلامي بحيث أنّه وفق إلى حد بعيد في تبيئة المفاهيم والمناهج الغربية لتناسب وضعنا الحضاري وواقعنا الاجتماعي السياسي، لنتصالح مع ذواتنا وننفتح على غيرنا.

3. يمكن الإفادة من أطروحات المسيري، بل من سيرة حياته الفكرية، للتحصين الفكري وتعميق الشعور بالهوية غير المنغلق على الذات، بل المنفتح على الآخر، لا من منطلق الدونية بل من منطلق الندية.

4. تعميق الوجه الإنساني الذي ركز عليه المسيري للحضارة الإسلامية، ليكون نقطة تجاوز للحداثة الغربية. فالبعد الروحي والشق الرباني الذي يعطينا التميز ليس فقط عن الأشياء بل عن الطبيعة وهو ما أهملته وأنكرته الحضارة الغربية الأمر الذي أسقطها في العدمية والانحلال؛ ومنه فهذا البعد الروحي سيحصننا من الوقوع في النظرة الأحادية المضرة.

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة 2، 2007، ص 153.

[2] – المصدر نفسه، ص 153.

[3] – عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص 165.

الحداثة الغربية من زاوية أخلاقية
أو أيديولوجية جحر الضب

د/ قويدري لخضر.

جامعة ثليجي عمار الأغواط.

Abstract:

Modernity is an idea that has been created in western historical and cultural contexts, it holds within itself the values that changed the western society head over heels and carried it out of the middle ages 'darkness to the light of the recent age.During the attack of napoleon on Egypt, the Arabic cultivated elites discovered the distance that split up a society that lost its Islamic civilization except an old heritage, form a civilized and modern society; that shock was very strong, it divided the Arabic mind in to different current, all of it aimed to answer one civilized question: how to tread the western modernity? The answers and views differed but, they haven't fulfilled however, after a long conflict with the self and the other, the Arabs faced a lot of deteriorations, this study answered the hypothesizes that we gathered in those question: What were the values of the western modernity? How did the Arabic mind receive it? Were the western people sincere in the spread of its modern values in our Arabic Islamic societies? Or they used it as justifications for a new domination?

مدخل الدراسة:

الحداثة فكرة نشأت في سياقات تاريخية وثقافية غربية،وحملت في ذاتها قيما قلَبت المجتمع الغربي رأسا على عقب، وأخرجته من ظلمات العصور الوسطى إلى أنوار العصر الحديث.وخلال الاحتكاك العرب بأوروبا ـ منذ حملة نابليون على مصر ـ اكتشفت النخب العربية المثقّفة ذلك البون الشاسع الذي يفصل بين مجتمع لم يبق له من حضارته الإسلامية إلا تراثا مهلهلا، وبين مجتمع ينعم بحضارة جديدة باهرة.وكانت الصدمة عنيفة قسّمت العقل العربي إلى تيارات مختلفة أرادت جميعها أن تجيب عن السؤال الحضاري المؤرّق: كيف نتعامل مع الحداثة الغربية؟

واختلفت الإجابات وتباينت الرؤى، ولم تتحقق النهضة المأمولة،بل اصطدم العرب ـ بعد صراع طويل مع الذات ومع الآخر ـ بجملة من الانتكاسات. ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتجيب عن جملة من الإشكالات نجملها في الأسئلة الآتية:

ما هي القيم التي جاءت بها الحداثة الغربية؟ وكيف استقبلها العقل العربي الإسلامي؟ وهل الغرب كان صادقا في نشر قيمه الحداثية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية؟ أم أنه اتّخذها مبررات لمزيد من التدخل والهيمنة؟

أولا: الجذور التاريخية والفلسفية للحداثة-الحداثة لغويا: هي مصدر فعل حَدَثَ يَحْدُثُ، ووصفٌ لما هو حديث، ويمكن أن تردّ في سياق يفيد ما اسْتُحدث، أو ما جَدَّ من تطور. وكلمة **الحداثة** في اللغة العربية تقابل في اللغة الإنجليزيةModernity ، وModernité في اللغة الفرنسية للكلمة [1] Modernus والأصل اللاتيني هو بمعنى حدث مؤخرا.

ـ الحداثة مصطلحا:تحمل **الحداثة** مضامين فلسفية وإيديولوجية، ترتكز على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة تاريخية معينة، في حيز جغرافي محدد، ويتعلق الأمر بالتحولات السياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية والحضارية التي عرفتها أوربا الغربية، في مرحلة زمنية تمتد على الأرجح بين بداية القرن السادس عشر والقرن العشرين. وحسب القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية، فإن وصف حديث بدأ يتداول في المحادثة الفرنسية خلال القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر[2] ويعتبر أن الحداثة استنادا للتجربة الأوربية تشمل الفترة الزمنية من أوائل القرن السادس عشر، حتى القرن العشرين، ويقسمها Marshall Berman إلى ثلاثة مراحل:ـ **المرحلة الأولى** تبدأ من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يجربون الحياة الحديثة. ـ **والمرحلة الثانية** تبدأ في تسعينات القرن الثامن عشر، مع أحداث الثورة الفرنسية، إلى غاية القرن التاسع عشر.

ـ **والمرحلة الثالثة** تبدأ في القرن العشرين، حيث اتسعت عملية التحديث تتسع لتشمل العالم كله[3]

ـ المضمون التاريخي للحداثة: يذهب **هشام جعيط** إلى أن الحداثة تمثل بنية جديدة دخلت فيها الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة، في أوربا الغربية، وأخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة.[1] أما المؤرخ البريطاني **أرنولد توينبي** فيؤكد على أن الحداثة بدأت عام 1875م. وشهدت الفترة المتراوحة بين عامي 1910 و1950 ذِرْوَة الحداثة، لتبدأ بعد ذلك حقبة أخرى هي **ما بعد الحداثة**[2].

---

[1] Dictionnaire International des Termes littéraires, Mode article ,Modernité/ modernity, http://www.ditl.info/art/definition.php term=2976

[2] Ibid

[3] مارشال بيرمان، الحداثة أمس واليوم وغدا، ترجمة جابر عصفور، إبداع،4،9، أبريل 1991، ص 29.

ـ المضمون الفلسفي للحداثة: يوجد خلاف بين المفكرين حول المضمون الفلسفي للحداثة. فالفيلسوف الفرنسي المعاصر **Jean Budrillard** يرى بأن « الحداثة صيغة مميّزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، وجميع الثقافات السابقة، أو التقليدية»[3].أما **Touraine Alain** فيصف الحداثة بأنها «ثورة الإنسان المتنوّر ضد التقليد، وتقديس المجتمع، وخضوع العقل لقانون الطبيعة. والحداثة في مفهومها الغربي هي نتاج العقل نفسه»[4]

أما الباحثة الفرنسية **دانيال هير فيوليجيه** فتذهب إلى أن الحداثة مسار تاريخي طويل، للتحرر من عقال الدين والارتكاز على العقل والعلم[5]. هذا في حين نجد يؤكد هابرماس على أن الحداثة بمثابة انبثاق وضع جديد، شبهه هيجل بالشروق الرائع للشمس، المقترن بفلسفة الأنوار، وبالثورة الفرنسية، وهو ما يميز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السابقة لها، ومن ناحية أخرى ترتبط الحداثة بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغير واستشراف آفاق مستقبلية واعدة.[6]

وفي تحليله لمفهوم الحداثة يصل المفكر المغربي **محمد سبيلا** إلى أنها تشير « إلى بنية فلسفية وفكرية تمثلت ـ في الغرب ـ في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي... وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا »[7].

وفي قراءة الأستاذ **فتحي التريكي** لفكرة الحداثة، يصل إلى تعريف موسَّع فيصفها بأنها:" مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجدّر، متجاوزة التقاليد المكبّلة، ومحررة الأنا من الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر"[8].

أما المفكر **طه عبد الرحمان** فقد عرض عدة تعاريف وُضعت للحداثة من طرف مفكرين غربيين حيث يقول «... فمنهم من قال: إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قال: إنها ممارسة السيادة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان، وهناك من يرى أنها قطع الصلة بالتراث، أو يقول: إنها طلب الجديد، أو يقول: إنها محو القداسة من العالم، أو يصفها بالتعقيل والعقلنة، أويقول: إنها الديموقراطية أو حقوق الإنسان، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية" ويضيف طه عبد الرحمان « أن هذه التعاريف بما فيها من تناقض، ونظرتها للحداثة بطرف ناقص، تقع في تهويل الحداثة، وتجعلها في تناقض مع ما قامت عليه لأول الأمر"؛ ويرى أنه لو وُضع تعريف جامع للحداثة لقيل: **إنها الإبداع الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع**[9].

ثانيا: قيم الحداثة ترتكز الحداثة على مجموعة من القيم والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:

ـ العلمانية : من القيم الأولية والأساسية التي نادت بها الحداثة،هي الثورة على الكنيسة، والدعوة إلى التحرر من سيطرتها، ومن النفوذ الواسع الذي كان يتمتع به رجال الدين واحتكارهم للعلم والمعرفة.ومن هنا جاءت مقولة **(نيتشه)** الشهيرة:« قد مات الإله»[10].

- العقلانية:ويقصد بالعقلانية احتكام الإنسان إلى العقل في كل شؤونه.وقد اعتبر الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت René DESCARTES (1596- 1650م) العقل هو القوة الوحيدة الحاكمة على الأشياء[11]. ويعتبر الفلاسفة الذين حملوا لواء التنوير، أن تحرر البشرية سيكون نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي، ورفض لكل حكم مسبق[12]. وقد بيّن المفكر**آلان تورين (Alain Touraine)** قوة الارتباط بين الحداثة والعقلانية فيقول:" إن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على تاريخ تقدم العقل... وإنما أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية، إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني، يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر، وإدارة

---

[1] هشام جعيط، الحداثة المنقوصة ما توصيفها؟ جريدة الزمان، لندن، العدد 1407، بتاريخ 17 يناير 2003.

[2] إبراهيم غرايبة، الحداثة الغربية مطلب أم تحد؟ وجهات نظر، في موقع الجزيرة على شبكة الإنترنيت، في 13 سبتمبر2003.

[3] أحمد الحذيري، الحداثة بين الإتباع والإبداع، الفكر العربي المعاصر، 72 ـ 73، يناير ـ فبراير 1990، ص 123.

[4] Glossaire, Dominique Wolton, terme modernité 10 http:// www.wolton cnrs.fr/_ modernité.htm

[5] ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية، على شبكة الإنترنت، ص 5.

[6] عزّ الدين الخطابي، الحداثة كأفق وكمصير، مجلة مقدمات، عدد 31، سنة 2004، ص 69.

[7] محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، رقم 39، 2003، ص 22.

[8] فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، دار الفكر، 2003، ص 313.

[9] طه عبد الرحمان، (روح الحداثة وحق الإبداع)، مجلة النور الجديد، عدد 151، دجنبر 2003، ص 63.

[10] ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص 3 و4.

[11] ريني ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، اللجنة البنانية لترجمة الروائع، ص 30 و35.

[12] فتحي التريكي، مرجع سابق. ص 209

الأشياء. فالحداثة تُصوّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به وبوصفه أيضا المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية "[1].

- **الاعتماد على العلم:** ويعني ذلك الابتعاد عن الميتفزيقا، والأخذ بالمنطق العلمي وبذلك سادت العقلانية المادية، التي تعطي لقدرات الإنسان قيمة كبرى حيث استطاع أن يحقق نتائج مذهلة في التقدم العلمي والتكنولوجي[2].

- **الإيمان بالحرية:** الحرية تعني في مجملها تحرر الفرد من كل القيود التي تعطل قدراته الذاتية،أو تحول دون تلبيته لرغباته، ويمتزج هذا المفهوم بمقاصد **المذهب الليبرالي** الذي يعتبر الحرية هي الغاية الأولى والرئيسية التي يتطلع إليها الفرد بطبيعته. وقد انتشرت هذه الفكرة منذ الثورة الفرنسية (1789م).[3].

- **فلسفة الديمقراطية:** ترمي الحداثة في جانبها السياسي إلى تكريس النظام الديمقراطي الليبرالي، الذي يقوم على التعددية الحزبية، وحرية الانتماء السياسي والنقابي، وحرية الصحافة، وتداول الحكم من طرف التيارات السياسية المعبّرة عن توجهات إرادة الرأي العام المتباينة،[4].

-**المناداة بحقوق الإنسان:** والمقصود بذلك احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية الكرامة الإنسانية وفق المعايير التي أقرتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان[5].

ثالثا: نقد قيم الحداثة الغربية:هنالك العديد من المفكرين الغربيين استشعروا مخاطر الحداثة الغربية على الإنسان الغربي نفسه ويمكننا أن نشير باختصار إلى **ألبرت شفيتسر وروني غينون روجي غارودي و ألكسيس كاريل**

أ- ففيلسوف الحضارة الألماني **ألبرت شفيتسر**(1875-1965) يؤكد قائلا" نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة وبالرغم من أن الغرب احتفظ بقوته في معظم مرافق الحياة إلا أنه روحيا مصاب بالهزال"[6].

ب - أما المفكر الفرنسي **روني غينون**(1886- 1954) فيرى أن الحضارة الغربية بنيت أساسا على تغييب المبادئ الأخلاقية والروحية ،فهي حضارة مادية متصلدة.وقد كانت صبغتها المادية متمركزة في حدودها ،لكنها الآن تسعى جاهدة إلى تصدير هذه الصبغة المادية إلى الشعوب الأخرى بكل الأشكال الممكنة.وأننا إذا بحثنا في إيجابيتها وسلبياتها وجدنا أن سلبياتها أكثر من إيجابياتها[7].

ج - ويؤكد المفكر الفرنسي **روجي غارودي** أن الحضارة الغربية قد ضيعت البعد الإنساني للبشر ،فباتت ثقافتها ثقافة فرعونية، والتي إن استمرت فإنها ستؤدي إلى انتحار الكون بأكمله[8].

د - وقد أدرك الطبيب الفرنسي **ألكسيس كاريل** (1873-1944م)أن الحضارة الغربية سحقت كل المعاني الإنسانية لدى الإنسان ولذلك أعلن قائلا "**إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيا وعقليا**"[9]. إن التمعن في هذه الشهادات التي تمثل **نقد العقل الغربي لذاته**، يقودنا إلى نتيجة هامة وهي أنه في حالة اصطباغنا بقيم الحياة الاجتماعية الغربية، سيصيبنا لا محالة ما أصاب ذلك المجتمع. والحقيقة أن هذا الأمر غير مستبعد لأن الغرب " بعد أن اتجه وجهته المادية وصنع عالم أفكاره على أساس ذلك في مجال الفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والإدارة ،وصل إلى **حالة الإغتراب** "[10] وأصبح في المرحلة الراهنة يسعى عن قصد إلى نقل المجتمعات الأخرى المتأثرة به إلى حالة اغتراب معقدة أشد التعقيد .أما المفكر المغربي **طه عبد الرحمان** فإنه لا يبتعد كثيرا عن انتقادات من ذكرناهم من مفكري الغرب، لكنه يزيد عليهم بمحاولاته لبناء **حداثة إسلامية متخلّقة.** فالحداثة في رأيه: **إبداع**، والإبداع لا يمكن إلا أن يكون ناتجا عن الاجتهاد الذاتي، فكل مبدع حداثي، وكل مقلّد غير حداثي، حتى وإن قلّد الحداثة نفسها، لأن التقليد هو نقيض الحداثة[11]. وفيما يخص رؤيته للتراث فإنه يذهب إلى أن الاهتمام

---

[1] رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم. ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص 35.

[2] ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص 7.

[3] أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،1982. ج2، ص 465 وما بعدها.

[4] المرجع نفسه،ج1، ص ص 569، 570.

[5] انظر محمد فتحي عثمان،حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي،دار الشروق، الطبعة الأولى،1982،ص29.

[6] اشفيتسر ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي ،بيروت.دار الأندلس،ط3. 1983، ص 11.

[7] René guenon-la crise du monde moderne -Ed bouchene- Alger 1990-p p 69; 117;120.

[8] من تعليق غارودي على مؤتمر السكان الذي عقد بالقاهرة أيام 5-13 سبتمبر سنة 1994.أنظر: يوسف القرضاوي الإسلام حضارة الغد، مكتبة وهبة القاهرة،ط1. 1995 م.ص ص106 ،111.

[9] كاريل ألكسيس الإنسان ذلك المجهول.تعريب شفيق أسعد فريد.بيروت مكتبة المعارف.1998.ص355.

[10] هيام الملقي،ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري ،دار الشواق.الرياض ،ط1 ،1995م،ص 173.

[11] طه عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 ،1999، ص 12.

بالتراث ليس معناه الانشغال عن الاهتمام بالحاضر لأن من يدعو باسم الحداثة " إلى الكف عن الرجوع إلى التراث، وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإن دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي، الانشغال بتراث أجنبي "[1]. وبذلك فهو يؤكد موقفه الرافض لتقليد الغرب في مرجعيته وفي واقعه الحداثي، ويدعو إلى حداثة تقوم على الاجتهاد والإبداع انطلاقا من الجذور الثقافية للعالم العربي والإسلامي، دون أن يعني ذلك الانغلاق داخل تلك الجذور.وتأتي مؤلفات الأستاذ طه عبد الرحمن الأخيرة ـ التي جاءت مع مطلع الألفية الجديدة ـ في سياق النقد الأخلاقي للحداثة من خلال لفت الانتباه لأهمية التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات المادية الجاهلة.ويمكن القول أن كتابه **"سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"** يعتبر أحد أهم المفاتيح لقراءة مشروعه الفكري. كما تعتبر مؤلفاته اللاحقة شروحا وتوسيعا لمجمل أطروحاته في "**سؤال الأخلاق**". وهذه المؤلفات هي**" الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**" و**" الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**" و**" روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"**. ينطلق عبد الرحمن في مشروعه النقدي للحداثة الغربية من فكرة جوهرية بلورها في مقدمة كتاب **"العمل الديني وتجديد العقل"** قوامها التأسيس النظري لليقظة الدينية وتخليصها من آفة الغلو في الاختلاف المذهبي. ولهذا فإنه يرى بأنه حتى **الحركات الإسلامية المعاصرة** تفتقد إلى إطار تنظيري ومنهجي محكم، كما تفتقد إلى التجربة الإيمانية التي تسمح بالنفاذ إلى عمق الذات للوصول إلى عملية التخلق[2].ويجتهد الأستاذ عبد الرحمن في صياغة نموذج غير مسبوق في فهم الفعالية العقلية يتعين في ثلاث مراتب: مرتبة **"العقل المجرد** "وينطبق على صاحبه وصف **"المقارب"**، ومرتبة **"العقل المسدد"** وينطبق على صاحبه وصف **" قرباني"** ومرتبة **"العقل المؤيد"** ويطلق على صاحبه **"المقرّب"**.[3]ثم ينتقد الأستاذ طه عبد الرحمن الأسس والأصول التي بنيت عليها الحداثة وكما تبلورت واقعا في الفكر المعاصر، حيث يعيد **الاعتبار للمقوّم الأخلاقي** باعتباره ما يكون به الإنسان إنسانا وهذا المقوم يكافئ "العقل المؤيد" أما العقلانية التي انتصر لها دعاة الحداثة فهي تكافئ "العقل المجرد" وهو العقل الوضعي والعقل التاريخي الذي لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه ولا بصواب لا خطأ معه. وفي سياق نقده **للعقلانية المجردة والمسدّدة يدافع عن العقلانية المؤيدة** التي تسلّم بوصل القول والفعل وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة بالمعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة السامية التي تمكّن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني باعتبار أن معانيه تتجاوز الرسوم لأنها مودعة في نفس المتخلِّق وفي العالم من حوله وتجعله قادرا على تحمل الرؤيا التي لا تنقطع وذلك عن طريق الاشتغال بالله والتعامل مع الله وبهذا يصبح صاحبها مالكا للعقل الكامل[4]هذا ويصف مفكرنا الحضارة الغربية بأنها **حضارة قول**، ومن خصائصها أنها " فتنت الناس بفتنتين: فتنة العقلانية وفتنة التقنية" وهي " من حيث جانبها المعرفي حضارة متأزمة، ومن حيث جانبها التقني هي حضارة متسلطة"[5] لأنها قامت أساسا على أصلين " لا أخلاق في العلم ولا غيب في العقل" [6] وهي ترمي إلى جملة من الآفات هي: " التضييق " و"التجميد"و"التنقيص"[7]

1ـ **آفة التضييق**: ومفادها أن لا أخلاق في المنطق ولا في المعرفة.

2ـ **آفة التجميد**: الاكتفاء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن القول الأخلاقي، وحصر هذا الأخير(=القول الأخلاقي) في الأعمال الفردية الخاصة.

3ـ **آفة التنقيص**: حيث أن حضارة القول أنقصت من شأن الأخلاق وجعلتها خادمة للضعف وأبدلتها بالقول السياسي[8]ولا يمكن درئ هذه المفاسد والآفات " إلا بالرجوع إلى **التجربة الأخلاقية العميقة** التي تتحقق من خلال **العقل المؤيّد** التي يعطي أخلاق الحكمة"[9]،هذه الأخلاق التي تتيح لصاحبها التخلق بالصفات الحسنى والاقتداء الحيّ بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم[10]. إن تجربة التغلغل الروحي ـ وهي مرتبة العقل المؤيد ـ تساهم في تخليص الإنسان من زيف الحضارة الحديثة، وتخرجه من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق

---

[1] طه عبد الرحمن، حوارات حول المستقبل، منشورات الزمن، العدد 13، ص 12.

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2 ،1997. ص 90 وما بعدها.

[3] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 69 وما بعدها.

[4] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص40 وما بعدها.

[5]طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2009، ص90

[6]طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 92

[7] المرجع نفسه ص80.

[8] المرجع نفسه.

[9] المرجع نفسه.

[10] المرجع نفسه.

العبودية لسيد الكون عزّ وجل[1]أما في كتابه **"روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"** فينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن من التفريق بين واقع الحداثة الغربية، وروح الحداثة، التي يُفترض أنَّ هذا الواقع الحداثي يسعى إلى تجسيد قيمها ومبادئها المتمثلة في: **النقد والرشد والشمول**. ولكن هذه القيم والمبادئ أسيء تمثّلها وتجسيدها في سياق الواقع الحداثي الغربي، فأتت بنتائج تضاد مقصود أصحابها وهذا ما سبّب الأزمات المتلاحقة التي يعانيها البشر.إن منشأ هذه الأزمات التي برزت في واقع الحداثة الغربية هو **الفقر الروحي والمعنوي**،هذا الفقر طبع النسخة الغربية للحداثة، فضيَّق أفقها، وأفقد الإنسان الإحساس بالمعنى وبالأمان والاطمئنان، وولَّد لديه الشعور بالخوف واليأس والتشرد واللاجدوى.ثم إن من أبرز مواضع ذلك الفقر أيضا، تغليب الجانب الاقتصادي والمنفعة المادية على كل اعتبار، وجعلها مقياساً وحيداً لكل تنمية وتطور، فكان أن طغت التقنية والتجريب، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي، وغلبت الآلية والتراكمية والإعلانية على عمليات الاتصال التي جاءت بها العولمة.أما واقع المجتمعات الإسلامية فإنَّه ـ مع الأسف ـ يشهد بأنَّها أقرب إلى الحداثة المقلِّدة منها إلى الحداثة المبدعة. وكأنها اقتنعت بأنَّ التطبيق الغربي للحداثة واقع حتمي لا فكاك منه، وانطلت على كثير من مثقفيها تلك المسلَّمات والمغالطات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة. إن **روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة**؛ لأنَّ روح الحداثة مبدأ لا يستنفده تطبيق واحد، فلا بدّ أن يكون له تطبيقات مختلفة مرتبطة بسياقات وافتراضات خاصة. وبناء عليه؛ فإنَّ واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة. وإذا كانت روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً، فإنَّ هذه الروح ليست من صنع المجتمع الغربي، وإنَّما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، وقابلة للتحقق في مجتمعات أخرى غير المجتمع الغربي الحاضر. وهكذا فإنَّ الأمم تستوي كلها في الانتساب إلى روح الحداثة. ولا يدل تراكم المعارف وتجدّد القيم، ولا حتى تأخر التطبيق ـ بالضرورة ـ على الأفضلية ومزيد التحقق بروح الحداثة، فها هو التطبيق الغربي دخلت عليه آفات مختلفة جعلت نتائجه في كثير من الحالات مضادة لمقصود أصحاب الحداثة وتوقعاتهم ومراهناتهم، ولا أدلّ على هذا من الآفات غير المسبوقة، والإشعاع النووي، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتلوث البيئة، والاحتباس الحراري،والأزمات المالية والاقتصادية المختلفة. إن واقع المجتمعات الإسلامية يؤكد على أنَّها أقرب إلى الحداثة المقلَّدة منها إلى الحداثة المبدِعة، فلا حداثة مع وجود التقليد؛ إذ أنّ الحداثة لا تنقل من الخارج، وإنَّما تبتكر من الداخل، ولا تُنال إلا بطريق الإبداع. ومن هنا صار ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه الآفات المذكورة[2]. والخلاصة التي ينتهي إليها طه عبد الرحمن هي أن الحضارة الغربية " **حضارة ناقصةٌ عقلاً وظالمةٌ قولاً ومتأزمةٌ معرفةً، ومتسلّطةٌ تقنيةً"**[3] وعليه فإنه لا بديل عن التطبيق الإسلامي لحداثة خاصة به. فهذا التطبيق هو القادر على تجنيب البشرية نكسة التطبيق الغربي للحداثة، لأنَّ الزمن الأخلاقي للإسلام، غني بأبعاده الأخلاقية المعنوية على مستوى الفعل، وأبعاده الروحية على مستوى العقائد والتصورات، وأبعاده الإحسانية على مستوى المقاصد والنيَّات، وهو عين ما افتقدته وتفتقده حداثة الغرب.[4]

رابعا:من الحداثة إلى العولمة إلى التدخل الأجنبي: لنتساءل: ما علاقة الحداثة بالعولمة؟ وهل العولمة شكل من أشكال الاستعمار الغربي الجديد، ووسيلة لتعميق تبعية دول العالم الثالث لدول المركز الغربي؟ إن كونية قيم الحداثة الغربية ليست كونيةً إطلاقية، وإنما كونية سياقية؛ فالتطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه، غير كوني، وإنما هو تطبيق محلي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به، وفرضه على واقعها، فهو محلي رُفع عنوة إلى رتبة الكوني.ومن اللافت للانتباه، أن الحداثة ظاهرة مرتبطة بالغرب، وفي هذا السياق يرى **فرنسيس فوكوياما** أن الصراع الدولي الذي كان يتجسد في المرحلة السابقة بين قطبين، قد حسم لصالح القطب الغربي، بعد حصول ما يشبه الإجماع حول الديمقراطية الليبرالية كأصلح نظام للحكم، وأن منطق العلوم الطبيعية الحديثة، يفرض على العالم تطورا شاملا يتجه نحو الرأسمالية والسوق الحرة، وهو الشكل الذي يحدد من خلاله (فوكوياما) نهاية التاريخ. كما أن **صموئيل هنتنجتون** يقسم العالم إلى قسمين: الغرب من جهة، وبقية العالم من جهة أخرى ويعتبر أن هناك نزوعا عالميا نحو الغرب، بل يقول أن الحداثة تعني في واقع الأمر الغرب، وكأنهما كلمتان مترادفتان، وبالتالي يكون التوجه نحو الحداثة هو (التغريب). ويذهب الكاتب الجامايكي (نايبول) Vidiadhar Surajprasad Naipau إلى أبعد من ذلك، حيث يعتبر أن " الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس" أي نها الحالة الطبيعية بالنسبة لحياة الإنسان، والخروج عنها لا يكون إلا من قبيل الشذوذ.[5].

---

1 المرجع نفسه.

2 طه عبد الرحمن روح الحداثة، ص 35 وما بعدها.

3 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ص 145.

4 المرجع نفسه ص ص، 78، 79.

5 أنظر عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دمشق، دار الفكر 2003 ص ص 161 و162.

إن مثل هذا المنطق هو المرتكز الفكري الذي تستند عليه نزعة الهيمنة السائدة لدى الغرب والتي تعبّر عنها بشكل واضح الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت تبيح لنفسها التدخل العسكري، ولو خارج إطار الشرعية الدولية، لاحتلال الدول التي تعتبرها متمردة على الغرب لتجعل منها دولا **ديمقراطية حديثة وفق التصور الغربي الأمريكي**. ولا يقتصر هدف هذه الذريعة التي تغلّف السياسة الخارجية الأمريكية على فرض التغريب أو (الأمركة) وإنما هناك أهداف أخرى من أهمها تأمين استمرار الرفاهية والقوة والتفوق، بوضع اليد على منابع الثروات الطبيعية الموجودة في العالم الثالث المغلوب على أمره، والذي ليس من حقه وفق نزعة الهيمنة، إلا أن يكون تابعا، وبذلك يتناقض هذا الاتجاه مع قيم الحداثة التي تؤمن بالاختلاف، وتنادي بالتعدد، والديمقراطية، والنسبية، والحرية، وحقوق الإنسان، وكرامة الشعوب، وسيادة الدول.

وعليه فإن محاولة الولايات المتحدة قيادة العالم الغربي في هذا الاتجاه لا تخدم إلا **حداثة مزيفة** أو بالأحرى **حداثة تخدم المصالح الغربية**، لأنه لا يمكن على الإطلاق تهيئة المناخ الملائم لقيام مجتمعات حداثية بمنطق القوة والسيطرة والإخضاع. ولا أدلّ على ذلك من اختراق القوى الغربية لما يسمّى بالربيع العربي واختطافه. فحين لاحت نذر الثورات في بعض الدول العربية، دخلت الدول الغربية على الخط وأصبحت مباشَرَةً في قلب الحدث ومن ثمة طرفا مؤثرا في مسار الربيع ومقاصده. إن ثروة النفط الليبي مثّلت عنصرا جاذبا ومشجعا يستحق الهرولة، بما يعيد إنتاج تجربة العراق الذي فازت الإدارة الأمريكية بالنصيب الأوفر فيه، مع بعض الفوارق لأن الولايات المتحدة كانت دولة احتلال وطرفا غازيا في العراق، لكنها مع «الحلفاء الغربيين» تحوّلت إلى فرقة إنقاذ استجابت لمطلب قيادة الثورة الليبية في حماية المدنيين من بطش النظام وقسوته. إضافة إلى هذا فإن عملية إعمار ليبيا وتنميتها تعدّ هدية كبرى لشركات الإعمار الغربية. على أن المشروع الغربي لن يتوقف عند ليبيا ولا حتى عند سوريا، بل الباب لا يزال مفتوحا لانطلاق انتفاضات في ساحات أخرى مسكونة بعوامل التوتر واحتمالات الانفجار. إن قوى الهيمنة الغربية حين أدركت أن عالما عربيا جديدا يولد ويتشكّل، سارعت إلى الاحتشاد للتعامل مع الوضع الجديد، بالاختطاف أو الإجهاض أو الاختراق. ومن ثمة يمكننا أن نسجل ما أشار إليه **المفكر المصري حسن حنفي** من أن العولمة هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعبر عن المركزية الأوروبية، وأنها تكشف عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة[1].إنه وبعد انكشاف العولمة من الناحية المعرفية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والثقافية، واستقرارها النهائي في تجليات النموذج الأمريكي ووضوح أهدافها وغاياتها على الساحة الدولية، تبيّن للنخب الثقافية والفكرية الفاعلة في العالم، حقيقتها ومواقفها المعلنة والخفية على سكان المعمورة، الأمر الذي دفعهم إلى ضرورة التنبيه لأخطارها وتداعياتها القريبة والبعيدة على مستقبل البشرية، هذه الأخطار تتمثل في **محاولة الغرب إكساب مدنيته وثقافته وحضارته طابع العالمية، وتقديمها كبديل مرجعي وواقعي لتنظيم سائر شؤون الإنسانية**. إنها نظام وضع الكبار الأقوياء أسسه ومبادئه وأهدافه، لكي يسير عليه الصغار الضعفاء ولا يحيدون عنه، ومن حاول الحياد عنه أو معارضته أو تجاهله فان مصيره وعاقبته واضحة الملامح، فإما أن يؤدب، وإما أن يُلغى وجوده من الخارطة العالمية المستقبلية، وذلك تحت غطاء الشرعية الدولية الأحادية الغربية، وتحت سلطة قرارات هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها الرسمية، وتحت غطاء العصرنة والتقدم والحداثة ونبذ التخلف، وتحت غطاء اللوائح العالمية لحقوق الإنسان،والتي يمكن للقوى الكبرى من خلالها وبكل سهولة استصدار أقسى واشد القوانين الإلزامية وتطبيقها على المعارضين للعولمة.

و يمكن تحديد نمط سيطرة النظام العولمي الأمريكي الجديد على العالم في الخطوات والممهدات التاريخية التالية:

1- لقد انتهى الصراع الدولي بين الغرب بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية ودول الشرق بزعامة الاتحاد السوفيتي،بانهيار هذا الأخير نهائيا سنة 1991م، ومن ثمة تحوله إلى دولة روسيا الاتحادية، وبذلك انتهى زمن الصراع والحرب الباردة بين الكتلة الاشتراكية والكتلة الرأسمالية، وقد اعتبر الغرب ذلك كله انتصارا للرأسمالية كأيدولوجيا فلسفية، وكنظام للحياة،وكطريقة للتصور، وكسلوك للعيش، وكمنهج للتعامل

2- وكنتيجة حتمية وطبيعية لسقوط النظام الاشتراكي فلسفيا وواقعيا،انفردت الكتلة الرأسمالية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بالتصرف المطلق في سائر شؤون المجال الدولي، لعدم وجود قوى أخرى تناوئها العداء، وتتبنى أيديولوجية مغايرة.

3ـ ولكن من الناحية الواقعية فإن العالم اليوم يسوده مبدآن ونظامان متباينان، النظام الرأسمالي العالمي الحر، ومعه الصهيونية العالمية من جهة، والنظام الإسلامي من جهة ثانية. ومن هنا فقد وجدت الرأسمالية الغربية والأمريكية نفسها في مواجهة مباشرة مع الإسلام كدين وكتصور شمولي لسائر شؤون الفرد والمجتمع والبشرية وكنظام حياة متكامل، وهو الذي يعارضها بقوة على المدى القريب والبعيد، ويحد من محاولاتها للتوسع والانفراد بفرض أنموذجها العالمي.

[1] حسن حنفي (الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظري) ملتقى بدمشق بعنوان العولمة والحداثة، بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية،21 -23 أيلول (سبتمبر) 2003م.

4 ـ ونظرا لعدم وجود كيانات إسلامية قوية واقعيا، فإن القوى الرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية واللوبيات الصهيونية تنبهت إلى مثل هذه التطلعات الخطيرة على وجودها وحاضرها ومستقبلها، فاستعدت بقوة للمواجهة الأخيرة والحاسمة في مطالع الألفية الثالثة متّخذة الأدوات الآتية:

أ ـ استغلال وزنها الدولي ونفوذها في الكيانات والأنظمة القائمة في العالمين العربي والإسلامي.

ب ـ تحكمها في المؤسسات والمحافل والمنظمات الدولية التابعة لها أساسا، والتلاعب بمواثيقها وقوانينها وتفسيرها وتكييفها وفق مصالحها[1].

ج ـ هيمنتها القوية على وسائل الإعلام والاتصال والدعاية والثقافة العالمية، وما يدور في فلكها من تكنولوجيات اتصالية ومعلوماتية.

د ـ تحكمها في لوبيات دعاة العصرنة والحداثة والعلمنة من صغار الأحزاب والنخب المستغربة وتوظيفها لهم في مشاريعها.

هـ ـ ابتزازها للأنظمة العربية والإسلامية بدعاوى الديمقراطية، والتعددية السياسية، وحقوق الإنسان وتحقيق الحريات الفردية، والسعي لتطبيق سياسات اقتصاد السوق،وتحرير المبادرات والأسواق والمبادلات الحرة [2]

وـ إحكام السيطرة على اقتصاديات العالم بشكل عام وعلى اقتصاديات العالم الإسلامي بشكل خاص، وذلك بإيهام العالم بأن لا سبيل للتقدم الاقتصادي، إلا بنظام السوق الحر، لغرض فتح الأسواق العالمية أمام المنتجات الغربية بشكل عام، والمنتجات الأمريكية بشكل خاص.

ن ـ تغيير شكل وحدود الخارطة العالمية، ورسم معالم خارطة دولية استعمارية أمريكية جديدة، ولو بشن الحروب مباشرة، كما حصل في حرب الخليج الثالثة شهري مارس وأفريل سنة 2003م.

وهكذا يتضح لنا جليا أن التطبيق الغربي الأمريكي للحداثة يمارس بشكل عنيف وخبيث على الشعوب المستضعفة ـ على حد قول **الدكتور عبد الإله بلقزيز** ـ لأن هذه الحداثة المزعومة لم تقترح نفسها بطريقة حضارية إقناعية على المجتمعات والثقافات بل اقتحمت قلاعها عنوة، وفرضت نفسها بالعنف المادي والرمزي[3]. وعليه فإننا مطالبون جميعا ـ كنخب ثقافية عربية وإسلامية ـ بتأسيس **حداثة متخلّقة** ذات توجه معنوي بديلة عن تلك الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي[4]. وهذا أمر مشروع ومنطقي لأنه حتى الحداثة الغربية ليست واحدة والدليل على ذلك " أن المشهد الغربي ليس بالتجانس المظنون بل إنه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة،لا حداثة واحدة، فهناك باعتبار الأقطار حداثة فرنسية وحداثة ألمانية وحداثة انجليزية وحداثة أمريكية وغيرها، وهناك باعتبار المجالات حداثة سياسية وحداثة اقتصادية وحداثة اجتماعية وسواها"[5]. فلماذا لا تكون لنا نحن حداثتنا المتميزة الموصولة بمقوماتنا وهويتنا وطموحاتنا المستقبلية؟؟؟

الخاتمة:

أصل في ختام هذه الدراسة إلى أن قيم الحداثة نشأت في بيئة غربية وفي سياقات تاريخية معروفة، لكنها ليست حكرا على الغرب وحده لأن فيها من الإيجابيات ما يمكن أن يكون مشتركا إنسانيا تنهل منها كل البشرية.وهذا ما حلُمت به النخب العربية الإسلامية، على اختلاف تياراتها منذ صدمة النهضة. لكن هذا الحلم لم يتحقق بشكل يدعو إلى التفاؤل لعدة اعتبارات أهمها أن قيم الحداثة كانت في كل الأوقات تدخل إلى عالمنا العربي الإسلامي محملة بشحنات أيدلوجية وثقافية وسياسية غريبة عنا، وبذلك استعصت تبيئتها، إلا في النادر، هذا بالإضافة إلى ارتباطها بخداع الإنسان الغربي في صورته الاستعمارية العنيفة،حيث أن تلك القيم من حرية وحقوق إنسان وديمقراطية وعدالة، لم يكن ولن يكون لها معنى إلا داخل حدوده، فإذا خرجت من مجاله الجغرافي، انقلبت إلى أضدادها تماما، وحتى إذا أراد نشرها في المجتمعات الأخرى فإنه يضمّنها خداعه ومكره وجبروته في استغلال تلك المجتمعات ونهب خيراتها. ومن هنا تفطنت الكثير من النخب المثقفة إلى أن الحداثة على النمط الغربي حداثة مزيفة لأنها أولا **مادية ظلمانية**[6]، ولأنها ثانيا وجه آخر من أوجه **الهيمنة الغربية**. الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في حداثة عربية إسلامية لأن الحداثة لا تستنسخ ولا تستجلب ولكنها تبدع وفق أيدلوجية أهلها ووفق أهدافهم ومصالحهم.

---

[1] أنظر: إدريس هاني، الثقافة الإسلامية والعولمة ..أي مستقبل؟، مجلة الكلمة، عدد 22، السنة السادسة، 1999م 1420 /هـ، ص 137 و138، بتصرف.

[2] قيس جواد العزاوي، العرب والغربعلى مشارف القرن الحادي والعشرين، مركز الدراسات العربي الأوربي باريس، الطبعة الأولى 1997م، ص 39.

[3] عبد الإله بلقزيز (العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها) ملتقى بدمشق بعنوان العولمة والحداثة بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية،21 –23 أيلول (سبتمبر) 2003م.

[4] طه عبد الرحمان روح الحداثة، ص16.

[5] المرجع نفسه، ص17.

[6] René guenon-la crise du monde moderne -Ed bouchene- Alger 1990-p p 69; 117;120.

إشكالية الحداثة في الخطاب الفلسفي العربي
الإمام محمد عبده نموذجا

أ/ أحمد كعبوش
المركز الجامعي البيض

Abstract:

Mohammed Abdu agrees with ibn Rushd in the case of conflict between the mind and revelation,provided as the first introduction to prove that Islam is a religion of science and civism. And it is understood through it that he defended Ibn Rushd and adopted his position, and that the matter of reason about Quranic text is religiously a duty, and the faith of the common who believes in the correctness of the text without understanding is considered as a fragile faith with no ratification.And Mohammed Abdu School, which called on rejecting tradition and re-understanding of religion on the basis of detaching the conflict between reason and revelation,and renewing the Arabic language, and to preference of the Enlightenment approach to the political and armed work for reforming society, and to identify the fixed and the variable to keep the identity of the Arab and Islamic nation. The School did not die with the death of Sheikh.

We believe in the relationship between modernity cannot be achieved without paying attention to the educational sector and teaching. If we want to build a society dominated by modernity, we focus educational strategy.

تمهيد:

إنّه من الواجب ان نتساءل منذ البداية: ما هو الفهم الصحيح للحداثة والموروث، حتى نتمكن ولو جزئيا من الاجابة المتعلقة بالسؤال: ما هو المأزق الحقيقي الذي يعيشه المجتمع العربي الإسلامي في ظل منظومة الحديث عن التطور والتقدم الحضاري؟ أي كيف نحقق في نظرية ابستيمولوجية الحداثة للوصول للرقي الحضاري، في حدود الخطاب الفلسفي الذي دعا اليه الامام محمد عبده حينما تصدى لمعالجة قضية الموروث والمعقول في خضم متطلبات الواقع الداعي لفهم الثابت والمتغير؟.

انطلاقا من هذه الاعتبارات وللحيلولة دون تداخل المفاهيم، فإن الحداثة كما عبر عنها الغرب هو محاولة الانفلات من كل ماهو قديم سواء ما يدعوا إلى تشجيع التغيير لما يناسب كل مرحلة، أو ثورة كل مرحلة على أخرى، وبأنها تحديث لما قبلها، لأن المنظومة الفكرية السابقة لم تعد مناسبة للحاضرة ولا الحاضرة للمستقبلية وهكذا، انه التغير الدائم، انه الصراع المتجدد، يقوم على انقاض مخلفات القديم، هي ثورة فكرية عقدية، قد تتنكر للعقيدة الدينية، والسلوكات الاخلاقية، فمن اهم ما تعنى به الحداثة هو الثورة على الثابت: عقيدة، فكر، قيم أخلاقية، نظم سياسية، أدبية وفنية. انها شاملة لكل اركان الوجود: الإله، الكون، الانسان، نظم الحياة.وحسب الماهية التي انطلقنا منها في فهم الحداثة الغربية نجد أحد الحداثيين الغربيين "ارفنج هاو" يقول: ان عليها ان تكافح دائما، ولكن بدون ان تنتصر تماما، بل عليها ان تكافح من اجل ان لا تنتصر اذ ان انتصارها معناه ان تفقد سمة الحداثة، وذلك بتكوين اسلوب او تقليد ثابت لها تلتزم وتسير عليه[1]. وعلى هذا النص سيكون عملنا، فالواضح عندهم هو الذي لا يساير ايديولوجية مرجعية للأجيال، بل كل جيل يؤسس انسانيته على حسب متطلبات عصره، عدا الإيديولوجية التي تدعوا الى الثورة والتغيير المستمر، وعلى هذا المنوال كان الغرب الاوربي وأمريكا، وعلى هذا الدرب الذي شاع عند الغرب، والذي له مبرراته التاريخية تلك التربة الخصبة التي نبت فيها مفهوم الحداثة، بالمفهوم الذي ذكر خاصة فرنسا التي اقامت نظامها على اساس من الفكر العلماني باعتبار ان الدين في مرحلة من مراحل التاريخ الاوربي في العصر الوسيط حينما تعارض الدين مع حقائق العلم، وما افرزه رجال الدين من اضطهاد لمخالفي حقائق الكتاب المقدس ألمحرف، وحينما عملت الكنيسة على اقامت تحالف مع النظام السياسي المستبد، ادى كل هذا الى نضوج فكر معادي لهذا الظلم وحاقد على كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والعلمية والأخلاقية المكبلة بأوامر دينية لا تمت بصلة الى منطق العقل، فإذا كانت لهذه الهزات المدوية ضد الدين والثابت عند الغرب له مبرراته في المحصلة العظمى والذي تمثلت في اخفاق مشروع الكنيسة والنظام السياسي، هذا الاخفاق مثل مدخلا لمفهوم الحداثة، ويهمنا من ذلك الموقف العربي والإسلامي من هذه الحداثة حول سؤال: كيف نستطيع ان نتلقف مظاهر التقدم الغربي دون ان يتأثر انتماؤنا الحضاري لموروثنا، ام انه لامعنا للموروث وبالتالي وجوب مسايرة الحداثة الغربية لتحقيق التقدم ؟

---

[1] -مجلة فصول،مج4،ج1، ع4، 1984،ص14، نقلا عن: الحداثة في العالم العربي: دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز، مجلد1، كلية اصول الدين، الرياض، 1411، ص27

قبل الاجابة عن السؤال فإن أهم المنطلقات التي أفرزت ظهور المسار الحداثي في العالم العربي والاسلامي، هي ما تسرب من الغرب من أفكار عن طريق المثقفين والمتعلمين في الغرب خاصة من الشام الاوائل أمثال شبلي شميل وفرح انطون، والمعاصرين أدونيس، وجابر عصفور، ومحمد اركون. وعن مفهوم الحداثة العربية يقول جابر عصفور[1]: من الطبيعي ان يمثل خطاب الحداثة نقيضا صارما لكل ما ينطوي عليه خطاب اسلام النفط من دلالات، فالحداثة تعني الابداع الذي هو نقيض الاتباع والعقلي هو نقيض النقل، وهي تؤكد ان المعرفة الدينية شأنها شأن ارادة الفعل الاجتماعي السياسي، لا تتشكل الا انطلاقا من حرية الفرد وقدرته على الاختيار[2].

مرادفة للتغيير، فهي عنده زعزعة كل ما هو ثابت وهذا ما أشار اليه حينما أضاف وقال: خلخلة لكل ما هو ثابت في اشارة واضحة لرفض ايديولوجية قد تكون مرجعية ثابتة.لكن سؤالنا هو: هل يمكن لمجتمع معين ان يتخلص فعلا من ثوابته، وهل الحداثة فقط هي خلخلة الثابت حتى نحقق التقدم، ألا تعتبر التربية مثلا تربة خصبة تنبت فيها الحداثة كقناة موصلة مابين الفكر والواقع، لتكون التربية الحلقة المفقودة التي نفتقر اليها لتحقيق التقدم بشرط ان تكون تربية لها ابعادها الاجتماعية المحققة لشخصية المجتمع لما يخدم انتماءها؟

والصورة التي نقترحها للنفاذ الى هذا المفهوم الحداثي الممتزج بالتربية هي في فهم الامام محمد عبده[3]، حيث بات في ذهن الإمام ان نشدان الحداثة لا يمكن بلوغه دون الاهتمام بالقطاع التربوي والتعليمي، فإذا أردنا ان نبني مجتمعا تسوده الحداثة فعلينا التركيز على استراتيجية التربية لتحديد الثابت والمتغير.ولأجل توضيح هذه الغاية كان لابد من العناصر التحليلية التالية:

1- تحرير العقل وتجديد الدين
2- الأسس والأبعاد الاجتماعية للتربية كمدخل للحداثة
3- الحداثة والتربية: تقييم مسار فكر

1- تحرير العقل وتجديد الدين: لقد دأبنا على أن لكل سبب مسبب، وأن لكل فعل ردة فعل مساوية أو أقوى، فإننا هنا نتساءل عن مسببات النهضة أي ما هي عوامل انبعاث النهضة العربية الإسلامية الحديثة في نظر الامام محمد عبده؟

فإذا كان علماء الاجتماع يعتبرون أن عملية التغيير في المجتمع تحدث إما من الداخل أو الخارج، من الداخل بحدوث تجديدات فيه أو من الخارج كالاحتكاك بالثقافات الأخرى، فإننا نكون هنا أمام عاملين، عامل ذاتي (داخلي) وعامل خارجي (الآخر) وهنا سيتبين لنا تأثير عاملين في المجتمع العربي والإسلامي للدفع به نحو النهوض والثورة ضد التخلف وسلب الحرية، والتمييز بين أبناء الأمة من جهة، ومن ناحية أخرى التأثر بالاحتكاك بالثقافات الأخرى، سواءا كان هذا التأثير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهنا نتساءل عن الدور الذي أفرزه هذين العاملين في حدوث إرهاصات النهضة ؟

فالمرحلة التي شعر فيها المجتمع العربي الإسلامي بحق مما يعانيه من تخلف، هي مرحلة الاحتكاك بين الأنا والآخر، بين الأنا الذي يمثل المجتمع العربي الإسلامي، الذي أصبح في حالة تخلف، وبين الآخر الذي يمثل الحضارة الغربية المتقدمة وما تحمل من مقومات وخصوصيات اجتماعية والتي قطعت شوطا كبيرا نحو التقدم الفكري والسياسي والاقتصادي وامتلاك التكنولوجيا المتطورة وتفوقها في المجال العسكري، وذلك بفضل النهضة التي أحدثها المجتمع الغربي في الوقت الذي كانت فيه الخلافة العثمانية تتخبط فيه من الجهل والفوضى والانغماس في متاع الدنيا، فقد نجح الغرب وخاض غمار النهضة ابتداء من القرن الثاني عشر، ونجح في العبور من ضفة التخلف إلى ضفة التقدم، والتخلص من القيود التي

[1] – جابر احمد عصفور، من مواليد 1944 بمصر أحد الاعين للحداثة.

[2] –نقلا عن: الحداثة في العالم العربي: دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز، مجلد1، كلية اصول الدين، الرياض، 1411، ص152

[3] –هو محمد عبده خير الله ولد بـ«محلة نصر» بمركز «شبراخيت » من أعمال مديرية «البحيرة» بمصر في سنة1849م الموافق لـ 1266هـ، من عائلة فقيرة، وكان معتزا بنسبه، وقد لمس فيه أستاذه الأفغاني هذا الاعتزاز، فقال له: "قل لي بالله...أي أبناء الملوك أنت؟!". صفه أحد أصدقائه وهو«سعيد الشرتوني» الذي اتصل به وصادقه في بيروت قال عنه لتلامذته يوم جاءه خبر موته: "كان الإمام أسمرا مربوعا، له عينان يشع منهما نور وهيبته كالأسد، حليم كريم، محب لبلاده وللناس، كاتب متين، وشاعر رصين وخطيب.غايته إنقاض الشرق من الجهل، بتعليمه الدين الصحيح" تلقى تعليمه الأولي، وحفظ القرآن بالقرية، وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره، ثم انتقل إلى الجامع الأحمدي. في السنوات الأولى من حياته بعد أن حفظ بعضا من القرءان في قريته، أرسله والده إلى الجامع الأحمد بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن في سنة1862، وكان عمره لا يتجاوز ثلاثة عشر سنة، لكن عقم أساليب التدريس صدته عن مواصلة دراسته، ولكن والده عارضه لما رءاه من صفات الذكاء البادية عليه، فأعاده إلى صف الدراسة ولكنه هرب من جديد لأنه يجري في عروقه التجديد بدل منهج التلقين والركون إلى زاوية الجمود والسهولة، إلى أن التقى بخال والده وهو الشيخ درويش خضر، الذي حبب له العلم، إلى أن انتقل محمد عبده إلى جامع الأزهر عام1866، وقد كان لأستاذه الشيخ حسن الطويل أثرا في شخصية محمد عبده ذلك أنه علمه جرأة في التعبير عن رأيه، وزهدا في الحياة، وجرأة على أصحاب المناصب العليا، وقد جنت عليه هذه الجرأة أكثر من مرة، فقد طرد من أستاذية دار العلوم، فلم يصبح لديه ما يكفيه لعيشه، فقد آواه صاحب مقهى شعبي عنده، وظاهرة طرده من دار العلوم، سوى مظهر من مظاهر تمرده على التقاليد البالية، فقد رفض محمد عبده أن يدرس طلابه المواد التقليدية التي وان أفادت في مجال إلى أنها مدعاة للجمود العقلي

كبلته(الكنيسة) من الانطلاق، فكان من شعار نهضته(حرية – عدالة – مساواة)فكانت بح معادلة فتح باب الريادة. أما عن العرب والمسلمين ونتيجة لاحتكاكهم بالغرب، مثل حملة نابليون، ونتيجة للمتغيرات السياسية والاجتماعية بخضوع أغلب الأقطار العربية للاحتلال الأوربي، وبعثات العلماء والمثقفين الى الغرب وما ارتد عنها من انبهار لحد التقليد الأعمى، وما انجر من تبعات داخلية من انتشار البدع والخرافات قصدا لتشويه هوية المجتمع العربي والإسلامي خاصة منها الجزائر وانغماس الحكام في شهوات الدنيا وإهمال مصالح العامة في أقطار أخرى من البلاد العربية، فقد أفرزت مقدمات النهضة، للبحث عن طريق التغيير من أجل التقدم والتخلص من براثن التخلف والتبعية ونير العبودية، وحاولوا في كثير من الأحيان مجاراة الغرب في نهضته، وإذا كانت أوربا قد توجهت نهضتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بالقضاء على مقومات التخلف، واستحداث نظريات علمية أقامت سلطة العقل والمنطق، فإن النهضة العربية التي عرفت ما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قامت على إعادة إحياء اللغة العربية، وبعث التراث العربي، وإدخال مفاهيم العصر إلى المجتمعات العربية، بالإضافة إلى معارضة سياسة الحكام الأتراك الذين نالوا من حرية الشعوب العربية، وكبلت أقلامها المتحرّرة[1]. ومن بين ما قامت عليه في مقابل ذلك تقليد الغرب في كل أشكال الحضارة والانسلاخ من أهم مقومات المجتمع العربي والإسلامي من دين وعادات وتقاليد ولغة فلم يكن توجه الاصلاح على شاكلة واحدة فهناك المتمسك بالموروث الحضاري العربي الاسلامي في مقابل توجه آخر اقامه آخرون على التقليد شكلا ومضمونا للغرب واستلهموا من مفكري عصر الأنوار نظرتهم في الاصلاح. في هذا الاطار نجد ان هناك تيارات فكرية متصارعة، مختلفة المشارب والطموح، الخطاب الفلسفي الذي تسبح فيه هو بين تيار يبحث في الماضي ليستلهم منه قوة التغيير، وبين تيارات متوازية أخرى سواءا اشتراكية او رأسمالية او ليبرالية ترى في الغرب النموذج الذي يحتذى به بغض النظر عن الموروث الحضاري الاسلامي الذي في اغلبه يعد عائقا لا يتلاءم وتطلعات المجتمعات العربية للبعض. فنحن امام نظرة تبحث في فكرة مدى نضج الخطاب الفلسفي كنسق قد يصل لمفهوم مذهب فلسفي مثلما شهده عالم الفكر الفلسفي مع افلاطون وارسطو وفي العصر الحديث مع امانويل كانط رونيه ديكارت، بمعنى هل يمكن ان نجد في ساحة الفكر العربي نماذج اصلاحية، اي مصلحين قد وصلوا لمرتبة الفيلسوف، ومدى وعيهم للواقع العربي، ليس هذا فقط وانما لنصل لنقطة جوهرية وهو البحث عن اطروحات فلسفية بين الابداع والاتباع، لتصل بنا في نهاية المطاف لصدى الحداثة بين التقليد والاقتداء بالحضارة الغربية.

في هذا الاطار ظهرت الكثير من التيارات مختلفة المشارب، بين السلفي والتنويري والتغريبي، فكل واحد من هاته التيارات له مفهوم خاص عن اسباب الأزمة، والحلول الواجب السعي نحوها للعبور الى بر الحضارة المتقدمة بكل المقاييس، ولعلنا في مداخلتنا هاته لن نتطرق الى كل هاته التيارات إلا ما جاء منها كمقارنة مع أحد اوجه الاصلاح التي اخترناها وهو الامام محمد عبده، والذي يمثل تيار الاصلاح السلفي التنويري العقلاني. اذن هذا العلم المصلح طرح اسئلة تشغل اي فرد من افراد المجتمع العربي الاسلامي يعيش هذا البون الذي يفصلنا عن المجتمع ألغربي ولكن كيف كان رأيه، ومدى عمق نظرته الإصلاحية وهل يمكن ان يرقى فهمه للتقدم الى نظرية توازي بين متطلبات المجمع والواقع؟

وبداية الأسئلة التي طرحها الامام هي:إذا كان الإسلام استطاع أن يبني حضارة تشد إليها الرحال من كل صوب، فما بال المسلمين اليوم في تخلف وتبعية ؟، إذا كان الإسلام يدعونا إلى التوحد فما بال المسلمين اليوم في شتات، وتمزق، فاقدين سيادتهم، ينهش المستعمر من خيرات البلاد ولا نستطيع رده؟ أسئلة استوجب البحث عن جوابها في فكر الإمام محمد عبده الذي وطن نفسه على أن اصلاح الوضع الاجتماعي مشروط بإصلاح فهمنا الصحيح للدين مركزية الدين في الإصلاح:

الفصل بين الدين والوضع الاجتماعي هو بداية التحضر سوء فهم، وإن رجعنا إلى بعض المصلحين المعاصرين للأمام أمثال " هانوتو" فمن القضايا التي أثارها "أن انفصال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية المسيحية، أي بين ما لله وما لقيصر، قد فتح الباب واسعا أمام تقدم الشعوب الأوربية، في حين أن الترابط الحتمي بينهما في الإسلام أدى إلى جمود الشعوب الإسلامية[2]. هنا رد عليه محمد عبده بقوة، أن الإسلام خلافا للمسيحية، فهو دين دنيا وآخرة، فقال: **"**ظهر الإسلام، لا روحيا مجردا، ولا جسدانيا جامدا، بل إنسانيا وسطا بين ذلك، آخذا من كل القبلتين بنصيب، فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمى نفسه دين الفطرة. وعرف له ذلك خصومه اليوم، وعدّوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية.**"**[3] فالإسلام لم يكن أبدا سبب التخلف، وإنما الخلل يكمن في الفهم الخطأ للدين، والتقليد الأعمى من دون بصيرة. فمحمد عبده يعتبر الدّين هو الركيزة الأولى في الإصلاح، لأن الإسلام **"**هدى ضالا، وألان قاسيا، وهذب خشنا، وعلم جاهلا، ونبه خاملا، وأثار إلى العمل كسلا، وأقدر عليه وكلا، وأصلح من الخلق فاسدا، وروج من الفضيلة كاسدا، ثم جمع متفرقا...ومكن للأمم

---

[1] – معاليقي منذر، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، طرابلس،1986،ص.26.

[2] – ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 528.

[3] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.2، مرجع سابق، ص. 240.

التي دخلت فيه نظاما امتازت به عن سواها ممن لم يدخل فيه...ولم يفت العلم حظه من عنايته، بل كان قائده في جميع وجوه سيره."[1] بالإسلام بلغ المسلمون العلياء، وبه سيبلغون المجد من جديد لأنه دين المدنية، يقول الإمام "الإسلام مهماز للمسلمين؛ يحثهم إلى جلائل الأعمال، ومصباحا لبصائرهم يسترشدون به في استعراف الأحوال وتقويم الأفكار"[2] فهو لا يتعارض مع العلوم النافعة، فأينما وجدها المسلم فهو أحق بها. ذكرت الجامعة، أن الدين المسيحي فصل بين السلطة الدينية والمدنية ولذلك كان في طبيعته التسامح، أما الدين الإسلامي فمن أصوله أن السلطان ملك وخليفة ديني، وذلك مما يصعب معه التسامح في رأيها[3].فكان رد الإمام على هذا القول، أننا يجب علينا أن نرجع إلى بيان أصول الدين المسيحي والإسلامي، ليتضح لنا حقيقة نتائج هذه الأصول وآثارها، والتي من آثارها عمد المسيحيين: مقاومة النصرانية للعلم، الأثر السلبي لمحكمة التفتيش في مقاومة العلم والفلسفة وتعذيب العلماء، اضطهاد المسيحية للمسلمين واليهود والعلماء عامة، قاعدة سلطان رجال الكنيسة على غيرهم بمعنى "السلطة للقسوس والطاعة على العامة"، هذه من بين بعض أصول المسيحية، إلا أن الإسلام في أصوله مختلف عن المسيحية، فيورد الإمام الأصل الأول للإسلام، بقوله: "فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟."[4]

أصل آخر من الأصول الإسلامية، وهو قلب السلطة الدينية، "لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا قال الله تعالى: ﴿**فذكر أنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر**﴾(سورة الغاشية 21-22). ولم يجعل لأحد من أهلها أن يحل ولا أن يربط."[5] يتساءل الإمام، إلام أفضت طبيعة الإسلام بالمسلمين؟ وماذا كان أثرها في أسلافهم الأولين؟. فكان من جوابه، أنه يشهد لنا غير المسلمين بسمو العقل، من الأفكار الحرة والرأي العالي، فقد خالط المسلمين أناس من غير ملتهم، وعايشوهم واستفادوا منهم وشغف المسلمين بالعلم، فأنشئوا دور الكتب العامة والخاصة "حتى كان في القاهرة في أوائل القرن الرابع مكتبة تحتوي على مائة ألف مجلد، منها ستة آلاف في الطب والفلك لا غير."[6] بذلك لم يكن الإسلام يوما ضد المدنية بل بالعكس، كان يحض المسلمين على أن لا ينسى نصيبه من الدنيا، فكان من شعار الإسلام: عش لدنياك كأنك تعيش أبدا وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا. وعمل على إعادة النظر في الفهم الديني بما يتلاءم مع متطلبات العصر، فأعاد تفسير القرءان الكريم، "وقد قامت نظرته التفسيرية على قاعدتين أساسيتين، الأولى منها نقد الجاهلية السائدة في فهم القرءان والدين بصفة عامة، وعدم الأخذ تقليدا بتفاسير القرءان السابقة، والثانية: تفسير القرءان الكريم، بما يلاءم ارتقاء المجتمع وكماله، بمقتضى حالة العصر"[7]، فالإمام محمد عبده يعتقد أن من أسباب جمود المسلمين يكمن في التقليد الأعمى والأخذ بتفاسير السابقين من غير العودة إلى مستجدات العصر، وما قد حصل من تغير اجتماعي غير الذي كان سائدا في العصور الأولى للإسلام، وهذا ما تطلب إعادة النظر الدائمة في متطلبات العصر، وعدم الاحتكام إلى تفاسير معينة سابقة للقرآن وتقديسها وكأنها الوحي.

إثبات الجوهر العقلاني للإسلام ضد التقليديين والخصوم المحدثين:يجمل الإمام دعوته التي قام فكره داعيا اليها في قوله: "ارتفع صوتي بالدعوة لأمرين عظيمين: الأول منها تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه."[8] إنه دين العقل ولا يحرم الاقتباس من الغير، ليس دين آخرة فقط "لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم[9]' فالإسلام نبرهن على صحته بالعقل "فقد تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل. وتقرر بين المسلمين كافة – إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله...وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة. وكالتصديق بالرسالة نفسها"[10] فالإسلام يعتمد على النظر العقلين فلا يدهشك بخارق للعادة، إنما الخارق هو القرءان. وحتى هذا الخارق دعانا الإسلام للنظر فيه بعقولنا، وهذا ما وصل بالإمام ليقول: "إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل". فأي فضاء يسع أهل النظر

---

1 – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.2، مرجع سابق، ص.240.

2 – المرجع نفسه، ص. 241.

3 – المرجع نفسه، ص. 275.

4 – محمد عبده، الأعمال الكاملة،ج3، مرجع سابق، ص. 303.

5 – المرجع نفسه، ص. 306.

6 – محمد عبده، الأعمال الكاملة،ج3، مرجع سابق، ص. 320-323

7 – صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مرجع سابق،ص67-68

8 – المرجع نفسه، ج.3، ص.

9 – المرجع نفسه، ج.3، ص

10 – المرجع نفسه، ص. 382-383.

وطلاب العلوم، إن لم يسعهم هذا الفضاء؟[1]، فلماذا أظلم نور المسلمين؟في رأي الإمام، أن بداية الظلام، حينما هيمنت الأفكار الأجنبية، وسادت الخرافات وسيطرت الغوغاء، وفي هذا يقول الإمام "فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم. أما العلم فلم يحفلوا به وقبضوا عنه يد المعونة. والغوغاء عون الغاشم، وهم يد الظالم. وسنوا لنا من عبادة الأولياء والعلماء والمتشبهين بهم ما فرق الجماعة، وأركس الناس في الضلالة"[2] كل هذا كانت بدايته منذ خلافة المستعصم، "بدأ هذا الضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثر بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة"[3] حيث هيمنة بعد ذلك على المجتمع الإسلامي التقاليد والأفكار الأجنبية وسادت الخرافية، وازدادت سيطرة الغوغاء، وكان من مخلفات هذا الانهيار، الابتعاد عن تعاليم الإسلام بسيطرة الخرافات على عقول الناس، وبذلك تزعزع دور العقل عن مكانته الإسلامية الصحيحة[4]. التقليد، زاد التخلف، والجمود، لأنه يناقض النظر العقلي، وإن أردنا الخروج من بوتقة التخلف، "فالإسلام لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم" الإسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، لذلك أكد الإسلام سلطان العقل، حتى لا يحيد المسلمين عن الصواب بطول الزمان[5] فلا عذر لأحد في التقليد، بل التجديد تبعا لمتطلبات العصر، في إطار لا يخرج عن تعاليم الدين، قضية مهمة نخلص بها كدرس ضد المقلدين "إنما الأساس في الاجتهاد هو: أن يكون القرءان أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلا، والقرءان هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو بالتحريف إليها"[6]. فالمتصفح لكتاب الإمام محمد عبده في كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية " يتضح له جليا دعوته إلى اعمال العقل البشري والتصدي للتقليد والجمود، ومن هذا فقد أشار في كتابه إلى انه من بين أصول الاسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالأصل الأول من الإسلام يقول عنه محمد عبده: " فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الأيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكن بعد ذلك أن يجور ويثور عليه؟"[7]

2- الأسس والأبعاد الاجتماعية للتربية كمدخل للحداثة: أما عن الأبعاد الاجتماعية للتربية نرى أنه من المناسب تحديد العلاقة بين التربية والمجتمع، وما تقدمه التربية من إسهام في حلول الكثير من المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع من حين لآخر، ومدى فاعلية هذه الحلول في الحفاظ على مقومات المجتمع وتماسكه في إطار هويته الاجتماعية، والتربية قد ننتظر منها الحل، ولكن في كثير من الأحيان بدل أن تقدم لنا الحلول فإنها قد تأزم الوضع أكثر، لذا فإنه على المصلح والمفكر أن يحدد التربية التي يريدها لمجتمعه، ومدى قابليتها للتغيير نحو الأفضل، وتكون غير منفصلة عن مقومات المجتمع وتتلاءم معه. إذن نحاول من خلال الأسس الاجتماعية للتربية التعرف على أوجه التفاعل القائمة بين النظام التربوي والأنظمة الاجتماعية، و"دراسة الأسس التي تقوم عليها التربية تعني دراسة المسلمات والفرضيات التي تؤثر بالممارسة التربوية وتطورها كما تهدف إلى الكشف عن هذه المسلمات والفرضيات"[8]. من أجل الحفاظ على استمرار الكيان الاجتماعي من جهة ومن جهة أخرى لأجل التقدم، لذلك فمن المهم التعرف على الأسس الاجتماعية التي تكون أهداف التربية. فعلماء التربية يؤكدون على عاملين أساسيين وهما: ضرورة تعرف المربي على حضارة المجتمع الذي يعيش فيه، أي الصفات التي تبرز هوية المجتمع، وثانيها ضرورة وعي أفراد المجتمع وتعلمهم كيفية المحافظة على تراثهم وصيانته. على أن ذلك لا يمنع من مواكبة الركب الحضاري في مختلف تطوراته والتي لا تضر بكيان المجتمع، ومن خلال ما سبق ذكره نحاول تحديد أهم الأسس الاجتماعية التي تستند إليها التربية.

الأساس الأول: العادات والتقاليد: على التربية أن تتعرف على المجتمع من حيث مكوناته البشرية وتراثه وقيمه وعاداته وتقاليده "ذلك أن المدخل لفهم التربية ينبغي ألا يكون من زاوية الفرد وحده، أو من زاوية المجتمع مجردا عن حياة الأفراد بل انه مدخل متكامل يقوم على الدراسة العضوية بين الفرد وبيئته التي تعني غيره من الأفراد وما يعيشون فيه من أنظمة وعلاقات وقيم وتقاليد ومفاهيم. فالتربية لا يمكن تصورها في فراغ، إذ

---

1 -علي أحمد سعيد(أدونيس)، الثابت والمتحول، مرجع سابق، ص. 94-95.

2 – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص. 340

3 – علي أحمد سعيد(أدونيس)، الثابت والمتحول، مرجع سابق، ص.95.

4 المرجع نفسه، ص. 97-98

5 المرجع نفسه، ص.100.

6 – محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، دار الهلال،1983، ص117-118

7 – إبراهيم، ناصر. علم الاجتماع التربوي. ط2..بيروت:دار الجيل، عمان: مكتبة الرائد العلمية،1996،ص37

8 – عفيفي محمد الهادي. في أصول التربية: الأصول الثقافية للتربية. مصر: مكتبة الانجلو المصرية،1974،ص 66

تستمد مقوماتها من المجتمع الذي تعمل فيه"[1]، وتعرف العادات بأنها "أنماط من السلوك التي تنتقل من جيل إلى جيل وتستمر فترة طويلة حتى تثبت وتستقر وتصل إلى درجة اعتراف الأجيال المتعاقبة بها"[2]، وعلى الرغم من أن العامة من الناس يخلطون بين العادات والتقاليد إلا أن العلماء يفرقون بينها من حيث الممارسة ويقولون أن العادة تتعلق بالسلوك الخاص بينما التقليد يتعلق بسلوك المجتمع ككل، ومثال ذلك الاحتفال بأعياد الميلاد الخاصة والتي تعتبر عادة في حين الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف يعتبر تقليدا، فا لاختلاف هنا اختلاف في الدرجة وليس اختلافا في النوع[3].

الأساس الثاني: الظروف التاريخية تخلق نوع من التفاعل بين مجموعة من الأفراد: بمعنى ينبغي على التربية ألا تنعزل عن المجتمع الذي أنشئت فيه لأجل تحقيق المواءمة بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، من أجل التفاعل الايجابي بينهما "معنى هذا أن العلاقة بين الفرد والمجتمع لا يمكن دراستها على ضوء مفاهيم مجردة، وإنما على أساس تحليل موضوعي للظروف التاريخية التي هي من صنع أفراده في تفاعلات بعضهم مع بعض، وبينهم وبين عناصر بيئتهم وهذه التفاعلات والعلاقات تختلف من مجتمع إلى مجتمع"[4]، وهذا يعني أن التفاعل بين الأفراد يخلق مجالا روحيا يحس الأفراد من خلاله بانتماءاتهم، ونقصد بهذه التفاعلات مثل ما يحدث بين الأمة العربية التي ترتبط فيما بينها وتشترك في الكثير من القضايا التي يرى أفرادها أنها تخصهم جميعا، مثل قضية فلسطين، والتي أدت في مرحلة من مراحل تاريخها إلى محاولة تحريرها والتضحية بالنفس والنفيس، وهذا ما عبروا عنه في حربهم مع إسرائيل سنة 1973م.

الأساس الثالث: المعتقدات: تعد المعتقدات من بين أهم المحددات التي تحدد نوع التربية الواجب تقديمها للأفراد، لذلك فإن المفكرين والمصلحين التربويين لا يمكنهم التملص من معتقدات المجتمع الذي يعيشون فيه وإلا فإن مشروعهم محتم عليه بالفشل، لأنه سيقابل بالرفض "أنه من أهم المسؤوليات التي ينبغي على التربية القيام بها في مجتمعاتنا العربية ألمعاصرة، هي التأكيد على أن يتعرف الدارس على عقيدته الدينية"[5]، فالعقيدة بغض النظر عن مصداقيتها إلا أن لها أثر في العملية التربوية، فنجد اليهود يربون أولادهم على عقيدتهم، ومن ضمن ما تهدف إليه ترسيخ في أذهانهم فكرة أرض الميعاد، والتي أدت، إلى احتلال فلسطين، ونجد المسلمين في تربيتهم التي أساسها العقيدة الإسلامية من خلال الكتاب والسنة يهدفون إلى تأسيس مجتمع يؤمن بأن يعيش لدنياه كأنه يعيش أبدا وإلى آخرته كأنه يموت غدا، في ظل عقيدة التوحيد التي تؤمن بأن الله واحد وله الخلق كله من قبل ومن بعد. فالعقيدة دائما حاضرة في تربية المجتمع لتنعكس في سلوكياتهم وأعمالهم.

الأساس الرابع: اللغة: اللغة أساس مهم يوطد العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد، ويساهم في نقل التراث من جيل إلى جيل، إنها اللغة التي تعتبر أداة لتكوين الذات وتدعيم التراث، لذلك؛ فإنه للغة دور في "توثيق العلاقة بين الفرد ومجتمعه وأداة لتكوين الذات وتدعيم التراث: "التربية كضرورة لبقاء المجتمعات واستمرارها فإننا نجد أنفسنا أمام أداة رئيسية تعمل على توثيق العلاقة بين الفرد ومجتمعه"[6]، واللغة تعتبر من السمات الأساسية للمجتمع "فاللغة من أهم أدوات التبادل الفكري – حيث ينقل الأفراد ويتبادلون بواسطتها معاني سلوكهم والأشياء والأدوات التي يتعاملون بها وبواسطتها... وبذلك يتحقق للمجتمع الحركة والتغير من أجل تحقيق التماسك"[7]. لذلك نجد أن الدول منذ القديم تحاول الحفاظ على لغة المجتمع والأمة لأن استمرارها مرهون به استمرار تماسك المجتمع، لذلك فإن كل دولة وكل مجتمع يسعى إلى فرض لغته في أنظمة التعليم، وهذا ما نجده في الجزائر بعدما حصلت على استقلالها من فرنسا فإنها شرعت في تطبيق التعريب على مراحل التعليم، وقبلها في جمعية العلماء المسلمين، والإقرار بأن لغة الجزائر الأولى هي اللغة العربية، وهكذا في كل مجتمع وكل دولة، وكل أمة.

الأساس الخامس: تحديد الحقوق والواجبات بين المجتمع والفرد: كذلك من بين الأسس التي يمكن الإشارة إليها، والتي من واجب الفرد التعرف عليها هي مساعدة الفرد في التعرف على الحقوق والواجبات التي يضعها المجتمع لمواطنيه، فعلى الفرد أن يعرف ماله من واجبات وما عليه من حقوق. وهذه الفكرة أكد عليها الإمام محمد عبده في توعية المجتمع بأن يتعرف الفرد على ما يتيحه له نظام مجتمعه من حقوق وما عليه تأديته من واجبات، وذلك كله من أجل ضمان انسجام أفراد المجتمع مع النظام الخاضعين له.

---

[1] – ناصر إبراهيم، علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص238.

[2] – المرجع نفسه، ص. 238.

[3] – المرجع نفسه، ص. 106.

[4] الشبيني محمد، أصول التربية :الاجتماعية والثقافية والفلسفية.القاهرة :دار الفكر العربي،2000،ص35.

[5] – المرجع نفسه، ص. 35

[6] – عفيفي، محمد الهادي، في أصول التربية، مرجع سابق، ص108-109.

[7] – ناصر إبراهيم، علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص269.

الأساس السادس: الطبقية الاجتماعية :كذلك يمكن اعتبار الطبقية الاجتماعية من بين الخصائص التي يتميز بها المجتمع في تكوينه والتي أعطى لها الفلاسفة والمفكرين اهتماما كبيرا في تحديد طبيعة الإنسان، وفي أن المجتمع ليس من معدن واحد، ومثل ذلك ما نجده في تقسيم المجتمع عند اليونان، والطبقة هي "فئة كبيرة من الناس في مجتمع معين تتميز بمركز اجتماعي واقتصادي واحد بالنسبة للفئات الأخرى في المجتمع نفسه، وتكون هذه الفئة متشابهة مع بعضها البعض وبين أفرادها في التعليم والحالة الاقتصادية والمراكز الاجتماعية ،وفرص العمل والحياة"[1].تتكون الطبقة الاجتماعية من الناس الذين يتساوون نوعا وكما في فرص التمتع بالمنتجات الصناعية وظروف الحياة العامة واختيارات الحياة الشخصية، وتعني مجموعة من الأفراد في مجتمع يقبلون بعضهم كمتساوين على أساس التشابه بينهم في نمط العيش والسلوك، والممتلكات (الثروة)ونوع العمل، ومركز الأسلاف الاجتماعي، ومقدار أو درجة الدراسة، وغير ذلك من المميزات التي تضيف قوة إلى نفوذ الفرد، ويمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى، خلافا للنظام الطبقي المتحجر الذي لا يسمح بالانتقال من طبقة إلى أخرى[2]. ونقصد بأن هذه الخلفية الطبقية هي التي تصنع فكر تربوي معين، فمثلا أفلاطون عندما أقام مشروعه الإصلاحي فإنه بناه على نظرة طبقية، ثم حدد لكل فئة من المجتمع التربية التي تناسبها.

هذه هي الأسس التي يتميز بها مجتمع عن غيره، وتحدد زمرته، وهذه هي معالم هوية مجتمع يسعى للحفظ على كيانه، وهذه هي الروابط التي تحدد العلاقة بين الأفراد داخل المجتمع، إذن لكل مجتمع محددات تجعله يتكتل ويشعر أفراده أن هناك قسمات تشدهم الى بعضهم، تجعلهم كيان واحد وهذا ما نجده في الأمة العربية الإسلامية، ونجده عند دول أوربا واللذين يشكلون اتحادا أوربي اقتصاديا، ينتمي إليهم من يسلم بمحددات هويتهم، ومن يتنازل لهم عن خصوصياته لأجل خصوصيات يحددها الكيان الأوربي، وهذا ما يجعل دولة مثل أنقرة اليوم في مفترق الطرق بين الحفاظ على مقوماتها أو التفريط فيها لأجل الانضمام إلى الاتحاد الأوربي، هذا الموروث الذي نسعى إلى فهم تداخله مع الحداثة، حينما يكون التجديد، وحينما تكون مواكبة الحضارة امرا لا مفر منه، بين ان يجد المجتمع طريقا حداثيا يتلاءم معه، والا طريق التقليد واستراد الحضارة من خارج المجتمع سبيله الوحيد، في ظل واقع لايسمح بالحياد.

3- الحداثة والتربية: تقييم مسار فكر: للتربية الأثر الفعال في ترسيخ هوية المجتمع في الأجيال المتعاقبة، ولذلك تسعى المجتمعات للاهتمام بالتربية وتحديد أهدافها بما يخدم مقومات المجتمع، ومن الأمور التي سعى إلى تحقيقها الإمام في مشروعه التربوي، هي الدعوة لأهم الأسس التي تضمن بقاء وثبات هوية المجتمع، مع الدعوة إلى قبول علوم الغرب التي تخدم المجتمع العربي والإسلامي من دون المساس بهوية المجتمع "فتاريخ الأمم والشعوب يبين لنا بجلاء أن المجتمعات التي أولت اهتماما كبيرا للتربية كأداة فعالة في بناء حضارتها، وترسيخ ثقافتها بما في ذلك مختلف العلوم والفنون والآداب بها، هي تلك المجتمعات التي انتعشت فيها الحضارات وبلغت ذروتها من العطاء الفكري والاجتماعي والعلمي"[3]من العوامل الواجب الحرص على أخذها بعين الاعتبار في الفلسفة التربوية لأي مجتمع أن يتلاءم الفكر النظري مع الواقع الاجتماعي، وهذا ما عمل الإمام على تحقيقه في مشروعه التربوي الهادف إلى إقامة مشروع تربوي إسلامي قادر على بناء حضارة تمتلك تكنولوجيا التطور، ومن جهة أخرى محافظة على جذور مقوماتها الضاربة في أعماق التاريخ فهذه هي الحداثة عند الامام محمد عبده.

الأبعاد الاجتماعية للتربية:بعدما تكلمنا عن أهم الأسس الفلسفية والاجتماعية التي تبنى عليها التربية، فإننا الآن نحاول تقديم نظرة موجزة عن أهم انعكاسات تلك الأسس على المجتمع، وبالتالي عن أهم الطموحات التي يصبوا نخبة المجتمع في غرسها في النشء من خلال التربية لتغيير بعض السلوكيات التي أدت إلى تخلف المجتمع، أو لمحاربة الثقافة الدخيلة على المجتمع التي تحاول طمس هويته، وباعتبار التربية عملية اجتماعية "فإنها تعد صورة لحياة المجتمع الذي تعيش في إطاره، تعكس فكره الاجتماعي، وتشير إلى مدى نموه وتطوره وتحدد درجة تطلعه وطموحه"[4]. أما عن أهم الأبعاد الاجتماعية للتربية العامة التي يمكن الخروج بها من خلال العلاقة التفاعلية بين التربية والمجتمع رغم الاختلافات المتضمنة داخل كل بعد تربوي، فإننا نجد أن:

1-أثر الواقع الاجتماعي في فلسفة التربية: بمعنى أن التربية تربط بين الفرد والمجتمع لتصنع جسر التواصل بينهما من أجل دمج الفرد في المجتمع، أو من أجل "تحديد دور الفرد وفاعليته في دعم هذا النظام أو إعاقة حركته"[5]. فلسفة التربية تستمد أفكارها من المجتمع "ذلك أن الواقع الاجتماعي إنما

[1] – نجار فريد. المعجم الموسوعي لمصطلحات التربية.ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون،2003، ص930

[2] محمد لبيب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، مرجع سابق، ص.53.

[3] بركات أحمد ،لطفي، في فلسفة التربية. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1978، ص.28.

[4] المرجع نفسه، ص. 28

[5] – المرجع نفسه، ص. 28

يشتمل على مركب كبير من القيم الإيجابية والسلبية، وهذا يجعل عملية التمييز والاختيار هي المجال الذي تستمد منه فلسفة التربية أصولها وأهدافها"[1]. والاهتمام بالثقافة كوظيفة أساسية للتربية، من أجل استيعاب ثقافة المجتمع ونقلها للأجيال من أجل خلق الانسجام داخل المجتمع[2].

2-التربية وترقية الحياة: بمعنى أن التربية لها أهمية في حياة الفرد والمجتمع، ويرى هربرت سبنسر من خلال المذهب النشوئي الارتقائي الذي كان يميل إليه أن الأهداف التي تسعى إليها التربية في حياة الفرد والمجتمع تكمن في: -تعليم فن الحفاظ على الذات -تعليم المرء كيف يكسب قوته وعيشه -تعليم الفرد فن البقاء من خلال معلومات يعرفها عن تنشئة الأطفال وتربيتهم -تهيئة الفرد لواجباته السياسية والاجتماعية من خلال الثقافة والفنون والآداب وغيرها[3]

3 – تكوين الفرد الصالح: نجد في التربية الإسلامية أن تربية الفرد الصالح توفق بين الدنيا والآخرة، يقول الله سبحانه وتعالى: ((وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا))[4]. فأمرنا الله سبحانه وتعالى أن نمشي في الأرض ونبتغي من فضله، وعلى الإنسان ألا يجعل من الدنيا مبلغ همه[5]. هذه هي أهم الأبعاد الاجتماعية للتربية، التي يمكن الاستناد إليها في وضع خطط تربوية ناجحة تهتم بمقومات المجتمع، لأجل التعرف عن أهم الأسس الاجتماعية التي استندت إليها النخب في تفكيرها السياسي والاجتماعي من خلال الفكر الذي ساد النهوض العربي والإسلامي بعد صدمة الحداثة لأجل عبور هوة التخلف في مقابل الغرب المتطور.

مفهوم الأسس الاجتماعية في لتربية عند الإمام محمد عبده: المشكلة الأساسية التي تشغل بال المفكر في حال الأمة، هي كيف نبلغ التطور الحضاري التي بلغته الدول الغربية المتطورة،، في ظل المحافظة على هويتها والمقومات التي اكتسبتها عبر التاريخ، الضاربة جذورها في أعماق الماضي، بما فيها من تصدي للغزو الثقافي المتواصل التي تصدرها لنا الدول الغربية؟ وبعبارة أخرى هل التربية يمكنها أن تصبح أداة فعالة في إدخال التغيير المطلوب لمعاونة المجتمع على النهوض والتطور؟ بحكم أن أي تنظير لأهداف تربوية فإن المجتمع هو خلفيته لتحقيق أهداف التربية، لوضع فلسفة تربوية على أسس معينة[6]. الواقع أن لكل مجتمع خصائصه التي تميزه عن المجتمعات الأخرى، وكل غيور على مجتمعه، يسعى للحفاظ على مقومات مجتمعه، لذلك نجد الإمام محمد عبده من الساعين للحفاظ على مقومات المجتمع العربي الإسلامي، مع العمل من زاوية أخرى لبلوغ التطور الذي بلغته الأمة الغربية، لذلك فقد سعى من خلال مشروعه التربوي لبناء نسق تربوي يسعى من خلاله لتهيئة الظروف المناسبة لبلوغ لب العوامل المساعدة على التطور، وليس قشور التطور، لأن "الواقع في المجتمع المصري والعربي له خصوصياته التي تميزه عن باقي المجتمعات، وإن كانت له أيضا مميزات يشترك فيها مع مجتمعات أخرى مثل المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية والشرقية. ومن البديهي والمنطقي أن يكون الفكر النظري المقدم في المجتمع معبرا لأقرب درجة ممكنة عن طبيعة واحتياجات ذلك المجتمع"[7] فللتربية الأثر الفعال في ترسيخ هوية المجتمع في الأجيال المتعاقبة، ولذلك تسعى المجتمعات للاهتمام بالتربية وتحديد أهدافها بما يخدم مقومات المجتمع، ومن الأمور التي سعى إلى تحقيقها الإمام في مشروعه التربوي، هي الدعوة لأهم الأسس التي تضمن بقاء وثبات هوية المجتمع، مع الدعوة إلى قبول علوم الغرب التي تخدم المجتمع العربي والإسلامي من دون المساس بهوية المجتمع "فتاريخ الأمم والشعوب يبين لنا بجلاء أن المجتمعات التي أولت اهتماما كبيرا للتربية كأداة فعالة في بناء حضارتها، وترسيخ ثقافتها بما في ذلك مختلف العلوم والفنون والآداب بها، هي تلك المجتمعات التي انتعشت فيها الحضارات وبلغت ذروتها من العطاء الفكري والاجتماعي والعلمي"[8] من العوامل الواجب الحرص على أخذها بعين الاعتبار في الفلسفة التربوية لأي مجتمع هي أن يتلاءم الفكر النظري مع الواقع الاجتماعي، وهذا ما عمل الإمام على تحقيقه في مشروعه التربوي الهادف إلى إقامة مشروع تربوي إسلامي قادر على بناء حضارة تمتلك تكنولوجيا التطور، ومن جهة أخرى محافظة على جذور مقوماتها الضاربة في أعماق التاريخ فنجد:

-الأساس العقائدي: أول هذه الأسس التي ارتكز عليها مشروعه التربوي، هي الأساس العقائدي، فالإمام في كل خطواته الإصلاحية يعتبر عقيدة الإسلام هي المنبع الذي نأخذ منه قيمنا، فعقيدة الإسلام هي بالأمس التي أقامة حضارة دانت لها البشرية جمعا، فالجمود والتخلف والتبعية مرده

---

[1] العبادي، نذير سيحان، أسس التربية، مرجع سابق، ص.175

[2] مرسي ،محمد منير.فلسفة التربية: اتجاهاتها ومدارسها ،مرجع سابق، ص 109-110

[3] – سورة العنكبوت، الآية 77.

[4] – أحمد فؤاد ،عبد الفتاح، في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، مرجع سابق،ص.63.

[5] – محمد لبيب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، مرجع سابق، ص. 54

[6] – حسن حنفي...وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، [د.ت]، ص. 183.

[7] – محمد لبيب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، مرجع سابق، ص.53.

[8] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص. 158.

الابتعاد عن تعاليم الدين الصحيحة، لذلك فالإمام يقول: فمن "ظن أن اسم الوطن ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها، فقد ضل سواء السبيل"[1] وعندما يتكلم الإمام عن التربية التي يدعوا إليها وعن مضامينها، فإنه يدعونا إلى تأمل أوضاع التردي التي يعاني منها المجتمع العربي والإسلامي رغم ما تتوفر عليه من نعم الطبيعة التي لم تبخل علينا بشيء في أرجاء أراضي الأمة، "فإنا لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا، نجد أمرا وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها. إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فينا عجزا عن حفظها، وإن المنفعة قد تتهيأ لنا ثم تنفلت منا لشيء في نفوسنا؛ فنحن نشكو ضعف الهمم، وتخاذل الأيدي، وتفرق الأهواء، والغفلة عن المصلحة الثابتة...فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم...فما فقدناه هو التبحر في آداب الدين"[2] لأن معرفة تعاليم الدين الصحيحة ورسوخها في نفوسنا تولد الهمم العالية، التي نبلغ بها التطور الذي بلغته الدول الغربية من دون الرجوع إلى علومهم، لأن تاريخنا يحتوي على علوم زاخرة في كتب الأولين من المسلمين نكون بها في غنى عن الأخذ من الغرب الذي يذلنا. وهذا لا يعني أنها دعوة للانغلاق، وإنما هي دعوة لشحذ الهمم. تخلف المسلمين اليوم «لا يصح أن ينسب إلى الإسلام» وإنما الداء يرجع إلى «علة عرضت على المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم» ولعل السبب الرئيسي على حد تعبير الإمام محمد عبده الذي أدى إلى دخول الشوائب على عقيدة المسلمين مرده إلى السياسة «تلك الشجرة الملعونة» وإتباع الهوى وخطوات الشياطين. فقد أخطأ خليفة في السياسة «ظن أن الجيش العربي قد يكون عونا لخليفة علوي...فأراد أن يتخذ له جيش أجنبيا من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظن أنه يستعبدها بسلطانه، ويصطنعها بإحسانه، فلا تساعد الخارج عليه...هنا استعجم الإسلام وانقلب عجميا » وهذا ما نجر عنه البعد عن الإسلام وسارت الدولة في قبضة العجم «ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هذبه الدين» بل وصل الأمر بهؤلاء الأعاجم أن أخلطوا العقيدة الإسلامية[3]. فهو يثني على الدين الإسلامي وعلى مبادئه البريئة من الجمود في مقابل الذين أخطؤوا فهمه أو تعمدوا الإساءة إليه، فيقول: "لم أر كالإسلام دينا حفظ أصله، وخلط فيه أهله ولا مثله سلطانا تفرق عنه جنده، وخفر عهده، وكفر وعيده ووعده، وخفي على الغافلين قصده، وإن وضح للناظرين رشده، أكل الزمان أهله الأولين، وأدال منهم خشارة من الآخرين لا هم فهموه فأقاموه، ولا هم رحموه فتركوه...وهم ليسوا منه في شيء، إلا كما يكون الجهل من العلم، والطيش من الحلم، وأفن الرأي من صحة الحكم"[4]

فالإمام يدعوا لتربية تستند إلى مبادئ الدين، فهو عندما يحلل نموذج من نماذج العالم العربي والإسلامي، نجده يتكلم عن موطنه مصر ليقول: أن "أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعا فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت ويضيع تعبه، ويخفق سعيه"[5] .إذن تعد العقيدة الدينية من بين أهم المرتكزات الأساسية للإصلاح في نظر الإمام، من زاوية أن أفراد المجتمع تربوا ونشئوا عليها منذ الصغر، فأصبحت شيئا من كيانهم لا يمكن التخلي عنه، وكل إصلاح يهمل هذا العامل في المجتمع العربي والإسلامي، فإنه يبذر بذورا في غير محلها، مصيرها الإخفاق.

-**الأساس اللغوي:**ثاني هذه الأسس، أساس اللغة، فالإمام يقول أن صوته ارتفع بالدعوة لأمرين عظيمين والأمر الثاني منها قال فيه: "إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجما من لغات أخرى، أوفي المراسلات بين الناس"[6]. فعندما يعدد الإمام أسباب جمود المسلمين، فإن أول جناية لهذا الجمود: "كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها. فإن القوم كانوا يعنون به الحاجة دينهم إليها. أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها، وما تشير إليه هيئة تراكيبها. وكانوا يجدون أنهم لن يبلغوا ذلك حتى يكونوا عربا بملكاتهم، يساوون من كانوا عربا بسلائقهم"[7] فلما بدأ العجز يدب في الناطقين باللغة العربية أصبح الذي يأخذ من سلفه يأخذ عنه لغة هشة، وهذا ما أدى إلى "قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، واكتفوا بأخذ حكم الله منه دون أن يرجعوا إلى دليله"[8] فنظرا للعجز عن الفهم الصحيح للغة فإنهم يضلون، بل يصل بهم الأمر إلى تكفير من لم يأخذ بفتاوى المتقدمين الذين ظن المسلمين بهم العصمة، وهذا كله بسبب الجمود وعدم القدرة على الفهم الصحيح لمعاني اللغة العربية "وهكذا كل

---

1 - المرجع نفسه، ص. 159.

2 - محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص.338-339.

3 - المرجع نفسه، ص.339.

4 - محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص. 160.

5 - محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.2، مرجع سابق، ص.312.

6 محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص. 342.

7 - المرجع نفسه، ص.342.

8 - المرجع نفسه، ص.342.

متأخر يقصر فهمه على النظر في كلام من يليه، هو غير مبال بسلفه الأول بل ولا بما كان يحف بالقول من أحوال الزمان. فهو لا ينظر إلا على اللفظ وما يعطيه فتسقط منزلته في تحصيل اللغة بمقدار بعده عن أهلها"[1] فكان ذلك حائلا لفهم كتب الأولين والاستفادة من علومهم، بل يكفيك من ذلك أنه إذا تكلم الإنسان "بلغته، لغة دينه وكتابه وقومه، لا يجد من يفهم ما يقول، وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟!"[2]؛ ويصل بنا العجز إلى حد أن العارف إذ ما أراد تفهيم السائل يكون عاجزا عن تفهيمه ومرده لاعتقال لسانه عن حسن التعبير بطريقة تفهمها العامة، فهو إذا سئل يقرأ كتابا أو يسرد عبارة يصعب على السامع فهمها وعلى المتكلم إفهامها وذلك للحرج الذي وضع فيه نفسه فلا يستطيع التصرف فيما يسمع ولا فيما يعلم، فإذا قلت للعارف تعلم من وسائل التعبير ما يقدرك على مخاطبة الطبقات المختلفة من الناس حتى تنتفع بعلمك قال: سبحان الله! هل فعل ذلك أحد من المشايخ؟ ولو أبعد بنظره لوجد قدماء المشايخ فعلوه وبالغوا فيه.[3] وعندما تتعلق النفس بعقيدتها الصحيحة، فعلينا أن تبحث في ما خلفه الأجداد، من العلم الذي فرطنا فيه، فلا تهمنا قشور الحضارة الغربية، فهي زوائد يمكن التخلي عليها، انما يهمنا ما نحن بحاجة إليه، ولا يتسنى لنا الاستفادة من كتب من قبلنا، إلا إذا اتقنا لغة من تقدمنا أحسن إتقان يمكن معها الرجوع إلى مصدر المسلمين والكتاب المنزه عن الخطأ أي القرءان الكريم "وكما وصل إلينا وجودنا بالتناسل عن آبائنا، فلتصل إلينا حياة نفوسنا بما أورثنا من علومهم وآدابهم، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بعلم اللغات التي أودعوها معارفهم وهي لدينا لغتان: التركية والعربية."[4]

اللغة عامل أساسي في عملية الإصلاح أولى لها الإمام مكانة في مشروعه الإصلاحي باعتبارها همزة وصل بيننا وبين الفهم الصحيح لتراث أجدادنا، بل أكثر من ذلك فهي تبعدنا عن التقليد، الذي نسف بكل خطوة للتقدم، نظرا للوهم الذي يتلبس على طالب الحق من الخطأ في الفهم الصحيح لما أفتى به العلماء الأولون، والفهم الصحيح لتفسير القرءان الكريم حسب مقتضيات العصر، بدون المساس بقدسية القرءان.

-**الأساس الطبقي في تقسيم أصناف المجتمع:** ننتقل الآن إلى أساس آخر أقام عليه الإمام إصلاحه التربوي، وهي الطبقية في المجتمع فهو ضمن مشروعه التعليمي لإعداد أفراد المجتمع، فقد قسم أفراد المجتمع إلى ثلاث طبقات، تبعا لوضعهم الاجتماعي، فقدم لائحة لإصلاح التعليم العثماني، وبعد أن يتكلم عن الحاجة إلى العلوم الدينية، لتقوية العقيدة الصحيحة فإنه يقول: "هذا إجمال ما إليه الحاجة من العلوم الدينية، إلا أن كل واحد من منها مقول على المبدأ والتوسط والنهاية وكل منها غذاء لطبقة من الناس لا قوام لحياتها الدينية والسياسية إلا به. فلهذا نقسم طبقات الناس إلى ثلاث، ونعين لكل واحدة منها حدا من هذه الفنون"[5] فالإمام أعطى لكل طبقة من طبقات المجتمع التعليم الذي يناسبها، لكن هذا لا يعني أن الإمام أغلق الباب بين الطبقات التي حددها وإنما فتح الباب للفرد الذي يثبت مقدرته، فهو لا يريد بهذا التقسيم "منع الآحاد من كل طبقة أن يطلبوا الكمال الذي خص به من فوقهم، ولكن الغرض تحديد ما يلزم لكل واحدة، ثم إن الله لا يضيع أجر العاملين."[6]

فالطبقة الأولى هم أولاد المسلمين الذين يوقف بهم عند مبادئ الكتابة والقراءة وشيء من الحساب، ثم بعد ذلك ينصرفون إلى أعمالهم اليومية من زراعة وتجارة، والمطلوب منهم طاعة الدولة، ولابد من العمل على تقوية نزعتهم والولاء للدولة والعقيدة السليمة ويوثرونها على أنفسهم، لذلك يقدم الإمام الخطوط العريضة لبرنامجهم التعليمي الديني والذي يكون على النحو التالي:

- كتاب مختصر في العقائد الإسلامية المتفق عليها عند أهل السنة، بدون التعرض للخلاف بين الطوائف.

- كتاب مختصر في الحلال والحرام من الأعمال، وبيان الأخلاق الخبيثة، والصفات الطيبة، والتنبيه على البدع المستحدثة.

- كتاب في التاريخ، مختصر يحتوي على مجمل سيرة النبي، وأصحابه، من وجه ما يتعلق بالأخلاق الكريمة...وفداء الدين، مع الإلمام بالسبب في تسلط الإسلام على الأمم في وقت قصير مع قلة أهله، وذكر تاريخ الخلفاء العثمانيين.

ثم ينتقل إلى الطبقة الثانية واللذين يحددهم بأنهم الذين ينتظمون في المدارس السلطانية والشرعية والملكية والعسكرية والطبية، «والذي يهم الدولة منهم أن يكونوا أمناء لها، حفاظا لما استحفظوا عليه من شئونها – الجندي منهم حامل لنفسه على ذباب سيفه حتى ينتصر أو يموت. والمحكم منهم يفصل المخاصمات قابض على ميزان العدالة ناظر إلى كفف النظام يرجح ما رجح فيه ويسقط ما سقط منه، فهو يتحرى الحق ويحكم

---

[1] – المرجع نفسه، ص.342.

[2] – محمد عبده، الإسلام والنصرانية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر:[د.ت]، ص.96.

[3] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص.158.

[4] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص. 81

[5] – المرجع نفسه، ص. 81.

[6] الكلام عن طبقية التعليم مقتبس من: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص.81 إلى ص.. 86.

به أو يموت. والمولى منهم آمر في إدارة أمور الرعية...يلزم الحدود...إلا أن يحول دون ذلك الموت فيموت» فهذه الطبقة تزيد على الطبقة الأولى بعد التعليم الديني بالكتب التعليمية التالية:

- كتاب يكون مقدمة للعلوم، يحتوي على المهم في فن المنطق، وأصول النظر، وشيء من آداب الجدل.

- كتاب في العقائد، يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي، مع التزام التوسط ومجانبة الخلاف بين المذاهب وتفصيل شيء من فوائد العقائد الإسلامية في تقويم المعيشة المدنية، فضلا عن السعادة الأخروية.

- كتاب يفصل فيه الحلال والحرام وأبواب الفضائل والرذائل وتوضيح لأسباب الأخلاق وعللها وآثارها على وجه يقنع به العقل وتطمئن به النفس.

- كتاب تاريخ ديني، يحتوي على تفصيل سيرة النبي صحبه والفتوحات الإسلامية وما جاء به الخلفاء العثمانيون من ذلك ثم تبسيط أسباب التقدم الإسلامي بأدق مما كان في السابق.

أما الطبقة الثالثة من أبناء المجتمع: وهم من الذين عقلوا ما تقدم من كتب الطبقتين السابقتين، وكشف الامتحان امتيازهم في فهمها حتى يكونوا عرفاء الأمة، وهداة الملة وأما ما تحتاج إليه هذه الطبقة من الفنون دون التعرض لأعيان الكتب يكون من بينها على النحو التالي:

- فن تفسير القرءان، وهو أهم ما يحتاج إليه، ليقرأ القرءان تفهما وتطلبا لما أودع الله فيه من الأسرار والحكمة، والقرآن قريب لطالبه متى كان عارفا باللغة العربية ومذاهب العرب في الكلام.

- فنون اللغة العربية، من نحو وصرف ومعان وبيان وتاريخ جاهلي وما يتبع ذلك ليتمكن من فهم القرآن والحديث.

- فن الإقناع والخطابة، وأصول الجدل لغرض التمكن من تقرير المعاني.

- فن الكلام، والنظر في العقائد، واختلاف المذاهب.

ثم يبين الإمام مقصده من ذلك التعليم الطبقي بأنه« إشراب القلوب حب الدين وتوقيره وجعله الغاية المطلوبة من كل عمل ».[1]

والإمام يدافع عن مشروعه بقوة، فكل الوسائل لتحقيق المشروع من السهل توفرها إنما المهم قبولها من طرف السلطة، فيمكن للكتب المحددة لكل طبقة أن تحضر، ويمكن إيجاد الرجال الذين يصلحون لكل طبقة، ويمكن للطبقة الثالثة أن تستوفي العلوم المحددة لها مع كثرتها بطول الزمان، وأما المصاريف «فإنه متى وجد ولو قليل من الرجال العارفين الصادقين » فإن الأموال يمكن توفيرها «من أيدي المترفين من أهالي المملكة العثمانية » فلا يجب اليأس وإنما العزيمة والعمل هي بداية نجاح الإصلاح ولو أخفقنا مرات.[2]

-أثر العادات والتقاليد في عملية الإصلاح: كذلك من بين الأسس التي كانت ضمن منهجه الإصلاحي، الاهتمام بالعادات والتقاليد والتعامل معها بحكمة في الإبقاء ما يصلح منها، والقضاء تدريجيا على العادات المخالفة للدين. فهناك من يظن أنهم إذا أكثروا من الدراسة الفنون الأدبية ومطالعة أخبار الأمم، وأحوالهم الحاضرة تنبعث فيهم رغبة الإصلاح على مقتضى الذي وصلوا إليه «ويرغبون أن يكون نظام الأمة وناموسها العام على طبق أفكارهم » لأنهم يرون بأن أفكارهم هي سبيل سعادة الأمة، «وإنهم وان أصابوا طرفا من الفضل، من جهة استقامة الفكر في حد ذاته، وارتفاع الهمة، وانبعاث الغيرة، لكنهم أخطؤوا خطأ عظيما» لأن الخطأ الذي وقعوا فيه راجع ليس إلى طبيعة أفكارهم من حيث صحتها وخطئها، وإنما الشيء الأخطر من ذلك والذي يغفل عنه الكثير من المصلحين «طبيعة الأمة التي يريدون إرشادها » لأنهم لم يضعوا في الحسبان «قابلية الأذهان، واستعدادات الطباع للانقياد إلى نصائحهم، واقتفاء آثارها»لأنه من الواجب على المصلح أن يضع في الحسبان أخلاق تلك الأمة وعاداتها.[3] فعندما يحاول الواحد منا أن يبث فكره عند رجل معين «هل يمكنه أن يبدل بها غيرها بمجرد إلقاء القول عليه؟!» فهذا غير ممكن لأنه من تعود على شيء مدة طويلة من الزمن فإنه يصعب تغيير ذلك بين عشية وضحاها «إن الذي تمكن في العقل أزمانا، لا يفارقه إلا في أزمان» لذلك على الداعي للتغيير أن يتدرج في التغيير «وذلك لا يكون في آن واحد ولا بعبارة واحد» وإلا فإن المقصد الذي ينشده المصلح مآله الفشل «بل ربما جره نصحه إلى الضرر بنفسه. تلك هي الحالة المشهودة التي لا ينكرها أحد» ونجاح الفكرة التي نريد أن نبلغها للآخر لن يكتب لها النجاح إلا إذا كان «صاحب ذلك الفكر الفاسد لا يعاشر ولا يخالط في خلال تعليمه إلا مرشده، صاحب الفكر السليم» دون الرجوع لمخالطة صحبه الذين يؤيدون ذلك الفكر الفاسد الذي هو عليه صاحبنا ممن يراد تغيير عوائده إلى عوائد سليمة لا تتنافى مع الدين «وأظن أن هذا يعترف

---

[1] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.3، مرجع سابق، ص.90.

[2] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص.319-320.

[3] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق ،ص. 320-221.

به من مارس الأخلاق والعادات» فالواحد منا إذا تعود على شيء فإنه من الصعب تغيير ذلك الفعل ببساطة، وفي لحظة واحدة.[1] فمن الحكمة عند معالجة بعض العوائد الفاسدة أن «تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض التحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة» وبالتدريج فإن اعتادوا هذا التعديل الجديد «طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى» أما إذا لم نتدرج في التغيير فإنك تراهم«يتخبطون في السير، لخفاء المقصود عنهم، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى، لكن إلى ما هو أتعس منها » وهذا هو حال الأمة الإسلامية التي تتخبط في التخلف والجمود وانقيادها نحو الخرافات والتقليد الأعمى من دون إعمال العقل «ويا عجبا!!هل الشخص الذي توارث العوائد من أبائه وأجداده، ومرن عليها من مهده إلى كهولته، وتعود تفويض مصلحته إلى إرادة غيره يصح أن يطلب منه في زمان واحد خلع جميع ذلك ؟!» ليجيب الأمام انه«لخطأ ظاهر» ليصل إلى بيت القصيد أن الذين «يرمون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوربا، وهي هي، لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم» لأن مشروعهم على أساس غير صحيح.[2] من الخطأ الشنيع ما يفعله أناس محسوبون على السلطة، لم ينظروا للأسباب الحقيقية للتطور فراحوا يقلدون عوائد الغرب «وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم، وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية، وتشبهنا بهم في الأطوار، كاف في أن نكون مثلهم، وأن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير» إلا أنهم تناسوا السبب الحقيقي للتطور الأوربي، وبأنه «في نفوس الأهالي » لأن الأوربيين بحثوا عن أسباب التطور الحقيقية فقلدوا، ولكنهم قلدوا الأسباب الموصلة للعزة وليست نتائج العزة بل عانوا مشقتها.[3]

-**أساس الحقوق والواجبات الاجتماعية:** نعرج الحديث على أساس آخر أولى له الإمام اهتمامه، وهو من واجب الفرد التعرف عليها هي مساعدة الفرد في التعرف على الحقوق والواجبات التي يضعها المجتمع لمواطنيه، فعلى الفرد أن يعرف ماله من واجبات، وما عليه من حقوق. وهذه الفكرة أكد عليها الإمام محمد عبده في توعية المجتمع بأن يتعرف الفرد على ما يتيحه له نظام مجتمعه من حقوق وما عليه تأديته من واجبات، وذلك كله من أجل ضمان انسجام أفراد المجتمع مع النظام الخاضعين له لأنه "من الخطأ، بل من الجهالة أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة أو ما يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية"[4] لذلك فعلى العامة أن تكون على بصيرة من أمرها لمعرفة مصلحة البلاد، وخوفا عليها من تسلط الحكام وتدخل الأجانب، فنحرم من السيادة الوطنية، لذلك "من يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية وبعد ذلك، يأتي له جميع ما يطلبه، إن كان طالبا حقا، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس."[5] يقصد الإمام أن الداعين للحياة الدستورية قد أخطؤوا، لأن التسرع ينجر عنه مآسي لا يمكن التحكم فيها، ومنها تسلط الحكام على المحكومين، وفقدان سيادة الدولة،لذا على الأمة أن تتفقه في أمور دينها ودنياها، ولا يكون ذلك إلا بالتربية والتعليم.ومن الأسس التي تكلم عنها الإمام نجد أيضا الأخلاق، وله فتاويه في المجال الاقتصادي، فقد نبه على التربية الخلقية المستمدة من الإسلام وعلى الفضائل العالية التي يجب الإقتداء بها.

-**الأساس الأخلاقي:** ففي مجال التربية الأخلاقية، فإنه يدعوا إلى تربية النفوس وتهذيبها لتتعرف على القبائح لتبتعد عنها، وتتعرف على الفضائل لتقتدي بها، ولا يجب الذل للأغنياء "لأنه قد ينال بعض المستضعفين وآحاد الناس ومن لا شأن لهم رفعة شأن أو علو مقام، ولكن لا من أسبابه الطبيعة التي سنها الله في خلقه، بل بوسائل التذلل والمداجاة وإظهار العبودية لمن فوقه...لجلب منافع خاصة وتميل الأفكار عن الجادة المستقيمة...فتنعدم الرغبات في الفضائل."[6] وجوهر الفضائل الأخلاقية التي يدعوا لها الإمام، هي رفضه للفلسفة الفردية، وينحاز إلى نوع من الجماعية، فهو يرى في المجتمع جسدا واحدا، ويجب تقديم المصلحة العامة على الخاصة«هي الفضائل التي دونت لها كتب العلماء والحكماء، وأثبتها الصديقون والسياسيون في مؤلفاتهم، ويجمعها طلب النفع الخاص من طريق المنفعة العامة، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المعنوية باسم واحد، كمصر أو الشام أو أمريكا أو ينفع لعموم نوع الإنسان ولا يجلب ضررا على أحد من المجتمعين.»[7]

-**الأساس الاقتصادي:**الإمام له كلام في المجال الاقتصادي، فهو عند جوابه عن تدخل الدولة في الاقتصاد فقد قال الإمام بجواز تدخل الدولة: " فإذا تعصب العمال في بلد، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر كان

[1] – المرجع نفسه، ص.321-322.

[2] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص. 323-324.

[3] – المرجع نفسه، ص. 50.

[4] – المرجع نفسه، ص. 51.

[5] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص.352.

[6] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص137.

[7] – المرجع نفسه، ص.780.

للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خول له من رعاية المصالح العامة."[1] وعندما سئل عن رأي الإمام في مسألة صندوق التوفير والاحتياط، وهل يجوز الادخار فيه ؟، فإن جواب الإمام كان قوله: "مع ذلك، لا نرى بأسا من العمل به."[2] أفتى كذلك في قضية ربح صندوق التوفير، وعن جواز إباحة وضع الأموال في صناديق التوفير بالبريد، وأخذ الفوائد منها، فإذا كانت الربا حرام فكيف يمكن للفقراء حفظ ما زاد عن دخلهم، فكان من جوابه بإمكان ذلك بمراعاة أحكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق[3]، ولكن تبقى الشبهة، وانتقد في هاته النقطة كثيرا. وسئل عن تأمين الحياة عندما كان مفتيا للديار المصرية: وكان نمط السؤال على النحو التالي: ما قولكم دام فضلكم في شخص يريد أن يتعاقد مع جماعة على أن يدفع لهم من ماله الخاص على أقساط معينة ليعملوا فيه بالتجارة، واشترط معهم أنه إذا قام بما ذكر وانتهى أمد الإنفاق المعين بانتهاء الأقساط المعينة، وكانوا قد عملوا في ذلك المال، وكان حيا فيأخذ ما يكون له من المال مع ما يخصه من الأرباح. وإذا مات في أثناء تلك المدة فيكون لورثته أو لمن له حق الولاية في ماله أن يأخذ المبلغ تعلق مورثهم مع الأرباح؟.

فكان جواب الإمام أنه إذا كان التعاقد بمثل ما ذكر كان ذلك جائزا شرعا ويجوز لذلك الرجل بعد انتهاء الأقساط والعمل في المال وحصول الربح أن يأخذ.[4] يتطرق الإمام إلى الظلم الاقتصادي وكيف أن السلاطين والأغنياء يحبون المال إلى درجة أنهم يبخلون به على الفقراء، فهم يهضمون حقوق العامة من الناس، الذين هم بحاجة إليه، بل إن هؤلاء الأغنياء «يدعون إلى بذل قليل من كثير ما خزنوه في صناديق الحديد وما ينفقونه في شهواتهم ولذاتهم وتأييد أهوائهم... فيبخلون بذلك ويرونه مغرما ثقيلا...وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين»

هناك قضية بالغة الأهمية ضد تركز رأس المال في أيدي قلة من الناس، بسبب الربا، فهو يعتبر أن استغلال المال بالمال واتخاذ المال وسيلة لكسب المال عن طريق استغلال حاجة المحتاجين، من الأسباب الأساسية لتحريم الربا في الإسلام فالإمام يقول عن أسباب تحريم الربا في الإسلام «إن النقدين (الذهب والفضة) إنما وضعا ليكونا ميزانا لتقدير قيم الأشياء التي ينتفع بها الناس في معايشهم. فإذا تحول هذا، وصار النقد مقصودا بالاستغلال، فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرها في أيدي الذين يجعلون أعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال» وهذا ما يؤدي إلى فقر الفقراء وفحش الغناء لأصحاب رأس المال، لذا من الواجب تحريم الربا، وصرف الزكاة على الفقراء من مال الأغنياء[5] وهذا تماشيا مع ما دعا به الشارع الحكيم من تحريم صريح للربا، والباب مفتوح لأهل الاختصاص في المجال الاقتصادي الاسلامي. لا بد من نهضة ابستمولوجية في العقل، والذهنية السائدة من الجمود والكسل، فلذا لابد من تربية جيل على الاستقلال العقلي وعدم التسليم تقليدا بما يقال، يقول محمد رشيد رضا أحد تلامذة الإمام محمد عبده: "وإنما أعني بالتربية العقلية أن يتوخى في أسلوب التعليم استقلال عقول الطلاب في الفهم والحكم في المسائل، وتحرير الحقائق، وأن لا يصوروا أخذ المسائل العلمية بالتسليم والتقليد، فبهذا تتربى العقول وتنمو الأفكار ويخرج العلماء الراسخون"[6]. فعلينا إذن تربية عقولنا على الاستقلال والاستدلال لا نقلة نحكي ما قيل، مقلدون ومسلمون دون نقد وتمحيص، فالإمام محمد عبده يسعى إلى إقامة مجتمع متعلم، يسوده العقل، ذلك أن المسلم الحق في رأيه، هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين.فالعقل الذي ينادي له الإمام محمد عبده، هو ذلك العقل الذي يوازن بين العلم والإيمان، ويتواضع العقل لحدوده أمام الإيمان، فقال: "إلا أنه من واجب العقل أن يتواضع أمام الله، وأن يتوقف عند حدود الإيمان، أما ضمن هذه الحدود فليس هناك أي حاجز يعترضه ويعرقل نشاطه، أو أي شيء يحد من نظرياته، التي يمكن إن تصدر وفقا لهذه الأفكار"[7] فالحداثي محمد الجابري يرى أن الجمود الذي يعانيه المجتمع العربي والإسلامي يعود إلى الماضي، وما وصلنا من تصورات تصدنا عن التطور" إن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها، إن لم يكن في معظمها إلى مشاكل الماضي"[8] فالتحرر من الجمود ومن التبعية للآخر لا يقصد به رفض الماضي، وإنما يجب رفض الجزء المعطل من العقل، فليس كل الماضي مرفوض. أما عن تربية نساء المسلمين، فيجب أن تكون التربية نابعة من تعاليم الإسلام، فلا يجب أن يقلدن النساء الغربيات، "فبعضهم يدعون إلى تقليد الإفرنج في تعليم نسائهم وتربيتهم وهم يظنون أننا إذا ربينا نساءنا على نمط تربية نسائهم وعلمناهن لغاتهم، نكون في دنيانا مثلهم في دنياهم، وهذا جهل بعلم الاجتماع وطبائع الأمم...والصواب أننا نهدم بهذا التقليد مقوماتنا ومشخصاتنا الملية

[1] – المرجع نفسه، ص. 783.

[2] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج.1، مرجع سابق، ص.786.

[3] – المرجع نفسه، ص.787-788.

[4] – المرجع نفسه، ص.139.

[5] – أحمدا لأنصاري، التربية والتعليم: النشرة الحادية عشر لمؤتمر التربية والتعليم الإسلامي في الهند، خطب محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص.80-79

[6] – علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، المرجع نفسه، ص84

[7] – محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1989، ص.40.

[8] – أحمدا لأنصاري، التربية والتعليم: النشرة الحادية عشر لمؤتمر التربية والتعليم الإسلامي في الهند، خطب محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص.75

والقومية، ولا نستطيع أن نبني به مثل مقوماتهم الاجتماعية"[1]، فنحن مطالبون بتربية بنات المسلمين على آداب الإسلام وفضائله، وعلى لغة ديننا، وتاريخ أمجاد الأمة الإسلامية.فمن طبائع الأمم أنها لا تخضع لمن يباينها في الأخلاق والعقيدة والعادات، ولذلك "جرت عادة الأمم أن تأنف من الخضوع لمن يباينها في الأخلاق والعادات والمشارب وإن لم يكلفها بزائد عما كانت تدين به لمن هو على شاكلتها، فكيف بها إذا حملها ما لا طاقة لها به، لا ريب أنها تستنكره، وإن كانت ستكبره، وكلما أنكرته بعدت عن الميل إليه وكلما أنكرته بعدت عن الميل إليه، وكلما ابتعدت منه بجهة كونه غريبا تقرب بعضها من بعض، فعند ذلك تستصغره فتلفظه كما تلفظ النواة وما كان ذلك بغريب"[2]

ولا ننظر إلى التراث كما ننظر للحداثة، فالتراث عامل أساسي في تكويننا، ولكنه بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى عول البالي عن الطيب، أما الحداثة فتؤخذ عادة من الخارج. أساس الحداثة العلم والمنهج العقلي وليس نقل منتجات العلم وحدها ما يفي الغرض، هنا يأتي دور المنهج وتمثل العلم[3]. وينبه الامام إلى قضية مهمة، وهي أن التعليم إذا لم يوجه الوجهة الصحيحة، فإنه يعد عاملا من عوامل الانحطاط، فنجد في المدارس الأجنبية لا أثر للتعليم الديني فيها، بل ربما يعلم فيها دين آخر غير العقيدة الإسلامية، وهذا ما يؤدي إلى ضعف عقيدة المسلمين، فتفقد الأمة أحد أهم سبل الوحدة، فيؤدي الشتات إلى أطماع الغربيين، «فهذه جناية من جنايات الجمود على أبناء المسلمين الذين يتعلمون في مدارس أجنبية، يخرجهم من دينهم من حيث لا يشعرون» والأكبر من ذلك فإن ضياع الدين ليس بعده إلا الضياع، «ولكنه ترك أفئدتهم هواء خالية من كل زاجر أو دافع...فهلكوا وأهلكوا» فلذلك كان يدعوا إلى أن يكون التعليم له أهداف لتحديد المقاصد، فلا يكون للتكوين فقط لمناصب حكومية ولا يجب أن يكون خاليا من تعاليم الدين وفضائل الأخلاق[4]. فالإمام عندما أقام مشروعه على أسس تربوية كان ثاقب النظر، لأنه رأى أن الثورة السياسية حتى لو نجحت فإن الشعب إذا كان جاهلا سوف تعود الأمور على ما كانت عليه أو أكثر وخامة، لأن الشعب الجاهل لا يعرف ما له وما عليه من واجب تجاه الحكومة، وتكبر أطماع الحاكم إذا وجد الشعب جاهلا، لذلك فقد عارض المشاريع الثورية، ودعا إلى العمل غير المباشر الذي يبدأ من داخل النفوس، فيكون الإصلاح بإصلاح النظام التربوي لبث روح اليقظة في المجتمع ليكون على دراية بحقوقه التي تكفلها له الدولة، وحتى يكون على دراية بعقيدته الصحيحة. والسمة السائدة هي تخلف الإبداع الحضاري للمسلمين، وخاصة المناهج التربوية التي تغذي هذا التخلف فهي "تتجسد في تخلف الإبداع وجموده في شتى مجالات الحياة. فهناك شبه إجماع على أن المجتمع العربي منذ سقط بغداد على يد المغول والتتار، دخل في حالة سبات طويلة تخللها لحظات صحوة قليلة، وظل قرونا طويلة يجتر ذاته دون أن يبدع شيئا جديدا، إلا في حالات نادرة، والتخلف الإبداعي يشمل شتى نواحي الحياة ويتجسد في التربية ومناهجها"[5] والشيء الذي نشير إليه أن التجديد هو المسألة الأساسية في نهوض الأمم، كما أن المقلد سيبقى متخلفا، سواء التفتة إلى الماضي أو إلى الغرب، أما المجتهد فهو الذي يمكن أن يبدع[6].

لكن من جهة أخرى انتقد مالك بن نبي محمد عبده بأنه أخطأ عندما توجه إلى إصلاح علم الاجتماع، وذلك قصد إحداث تغيير في النفوس، فالعلم لا يمس الجانب النفسي للفرد إلا في ميدان العقيدة، حيث رأى مالك بن نبي أن إصلاح النفس لا يتم من خلال بعث الفعالية الاجتماعية للعقيدة[7]. الإمام محمد عبده عمل على تربية جيل من المصلحين والمجددين لإعادة إصلاح أوضاع المسلمين وإعادة بعث الأسس الصحيحة للإسلام، وفي إطار دعواته لنصرة الإسلام والدفاع عما ألحق بالإسلام من أنه دين يعيق المدنية، نجد منها مناظرته لفرح أنطون (1874-1922) حول ابن رشد، فكانت المناظرة فرصة للإمام لشرح أبعاد خطابه الفلسفي، «الذي يسعى لتحديد الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي ودرء الخلاف بين القديم والجديد والدين والعلم وتحرير الفكر من قيد التقليد، وتخليص الأذهان من الخرافات والأوهام وإصلاح حالة اللغة العربية» دعوته فرصة لتقوية المستنيرين وإضعاف المقلدين، وإعلاء صوت الحق في فهم الدين الفهم الصحيح.[8]

---

1 – جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، مرجع سابق، ص. 03

2 – مجلة المستقبل العربي، عبد العزيز الدوري: تاريخ المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، العدد269، أوت2001، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص.40

3 – محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص. 184

4 – عبد الله عبد الدايم، نحو فلسفة تربوية عربية : الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1991، ص. 248

5 مجلة المستقبل العربي، عبد العزيز الدوري: تاريخ المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، العدد269، أوت2001، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص.59

6 – مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر. عبد الصبور شاهين، سوريا، دار الفكر، 1959، ص. 55

7 – عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، القاهرة، دار العلم بالفيوم، 2002، ص. 28-29

8 – المرجع نفسه، ص. 55

ومحمد عبده يتفق مع ابن رشد في قضية النزاع بين العقل والنقل «باعتبارها المقدمة الأولى التي تثبت أن الإسلام دين العلم والمدنية» ومنه يستفاد أنه دافع عن ابن رشد أولا لنصرت ابن رشد، وتبني موقفه، وأن النظر العقلي في النص القرآني واجب شرعا «وأن إيمان العوام الذي يسلم بصحة النص دون فهم له يعد إيمانا هشا لا صدق فيه»[1]

خلاصة القول أن الإمام محمد عبده أحد المصلحين البارزين في عصر النهضة العربية والإسلامية، وهو من الرجال الذين يقولون فيعملون، وهذا ما يشهد له به عمله في ما قام به من إصلاحات في جامع الأزهر، وما قام به من دعوات الإصلاح عندما كان مفتيا للديار المصرية والرحلات التي كان يقوم بها من الشرق إلى الغرب، والجرائد التي كان ينشر فيها نضاله، فالإمام محمد عبده بحق رجل غيور على أمته، جاهد بالنفس والنفيس من أجل إحياء مجد الأمة العربية والإسلامية، نفي أكثر من مرة، عاش في بعض الأوقات معوز الحال، وكل ذلك بسبب آرائه: أولها المعادية للتقليد والجمود في التعليم في الأزهر، وثانيها دعوته للتنبيه على النفوذ الغربي في البلاد الإسلامية، وخاصة منها موطنه مصر.

ونحن من خلال بحثنا في فكر الإمام محمد عبده وجدناه رجل يسعى لإقامة مشروع حضاري للأمة العربية والإسلامية، فلم يكن داعيا فقط بل كان منظرا لوجهة فكرية معينة، عمل طول حياته على تجسيدها، وبذلك فهو رجل مفكر سطر خططه لمشروعه الحضاري.

واليوم، المسلمون لديهم نفس الدستور الذي أقام به مسلمو الأمس حضارتهم، وهذه الحضارة لم تمت وإنما هي في سبات تنتقصها العزيمة لإعادة إقامة أسسها الأولى، التي دان لها الغرب بالأمس هذا ما حاول الإمام محمد عبده توضيحه والدعوة إليه. وبما أن الحضارة هي إبداع من الداخل، إبداع من داخل أنفسنا- والأمة العربية والإسلامية لها كيانها وخصائصها التي تقوم عليها، ككل أمة-فإن المصلح الاجتماعي(المبدع) لابد له وأن يراعي هذه الخصائص في عمله الإصلاحي، وإلا فإن مشروعه محتم عليه بالفشل، لأنه ولد ليموت، وهذا ما لاقاه التيار التغريبي، والذي يرى أن الحضارة الغربية هي النموذج الذي يقتدى به، فلم يلاق استجابة من المجتمع بل جوبه بالرفض والنفور. وعلى أساس الهوية العربية والإسلامية بنى الإمام محمد عبده مشروعه الإصلاحي، والذي رأى فيه أن التربية والتعليم خير معين على الإصلاح المتين، والذي يثبت نجاعته في مقابل الإصلاح السياسي الذي ثورته قد لا تدوم، لأن الطبقة العامة من المجتمع إذا كانت جاهلة بمصالحها فإنه سرعان ما يعود الحال على ما كان عليه أو أشد، فيسوء الحال أكثر نظرا للأطماع التي سرعان ما تتفشى في السلطة الجديدة، والغوغاء خير معين للسلطان الغاشم.

والأمة الإسلامية استمدت وجودها من الدين الإسلامي، فلا يمكن لأي مشروع أن يتجاهل هذه النقطة الأساسية، ولغتها لغة القرءان الكريم، وهي اللغة العربية، وحتى المسيحيين من العرب متشبثين باللغة العربية، وتراث وعادات وتقاليد الأمة العربية والإسلامية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في أي مشروع، فالمجتمعات بمرور الزمن تكون قد انطبعت فيها عادات وتقاليد الأجداد وما يبني شخصياتها هو تراث أممها، فحتى العادات المخالفة للشرع الإسلامي في طلب تغييرها يكون بالتدرج والحكمة بما يلائم الشرع، وهذا ما عمل من أجله الإمام محمد عبده، لأن تقمص شخصية الآخر هي دعوة يجاهد من أجلها الغرب، فكيف بنا نحن أبناء المسلمين نساعد المستعمر على مشاريعه وأطماعه؟ وكيف نساعده على طمس هويتنا؟

لذلك على أخيار الأمة من المصلحين الدعوة إلى إصلاح مناهج التربية والتعليم، بما يساعد على إنشاء جيل من المسلمين يفهم دينه بطريقة صحيحة، أي دين يدعو إلى تحرير العقل بما لا يتعارض مع الإيمان، وله الحرية فيما دون ذلك، دين لا يعارض علوم العصر وتكنولوجياته.

ومدرسة الإمام محمد عبده، الذي دعا فيها إلى رفض التقليد وإعادة فهم الدين على أسس صحيحة، وفصل النزاع بين العقل والنقل، وإعادة بعث اللغة العربية، وتفضيله منهج التنوير على العمل المسلح والسياسي والاعتكاف على التربية والتعليم كسند لإصلاح المجتمع، وتحديد الثابت والمتغير للحفاظ على هوية الأمة العربية والإسلامية، مدرسة لم تمت بوفاة الشيخ، ولقد كتب على قبره، في مقبرة العفيفي بالقاهرة، ما يلي: «هو الحي الباقي»

قد خططنا للمعالي مضجعا ودفنا الدين والدنيا معا[2]

فمدرسة الإمام بقي لها الأتباع، وتأثر بها الأتباع، ونجد منهم قاسم أمين، والشيخ طاهر الجزائري (1851-1920)، والشيخ حسين الجسر (1845-1920) مؤسس المدرسة الوطنية في طرابلس الشام، التي كانت تدرس العلوم العصرية باللغات العربية والفرنسية والتركية، ومؤلف الرسالة الحميدية، في الدفاع عن الإسلام، ومحمد رشيد رضا الذي وجه اهتمامه لإصلاح نظام التعليم، متمما بذلك ما بدأ به أستاذه محمد عبده وكذلك نجد الأمير شكيب أرسلان، وفي شمال إفريقيا محمد بيرم التونسي

أحد أتباع المصلح السياسي خير الدين التونسي، وبهذا فإن منهج الإمام محمد عبده المحافظ على الموروث الداعي إلى الحداثة المطابقة للتربية الاسلامية بقي طريقا متبعا لمن آمنوا بفكر مدرسته.

---

[1] – علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مرجع سابق، ص. 87

[2] مارون عبود، رواد النهضة الحديثة، بيروت: دار الثقافة، 1977، ص. 245.

فلسفة التنوع عند فتحي التريكي

د/فتيحة فاطمي
جامعة قسنطينة 2

Abstract:

Fathi Teriki is considered a contemporary philosopher according to him the philosophy of modernity aimed to change both the field and the concept of philosophy the research in "Metaphisics" is no more beneficial because it can't solve the real and social problems, it in tersest only in what is completed and unified between all knowledge and excepts what is partial and ignored. Nowadays, philosophy should search the real issues especially in what is ignored like: Sex, women and those who are out of law religion, and, society…..sending it to life again through finding solutions.Additionally, it aims to fulfill the de bat of returning and exceeding; treating with the heritage as a topic that needs an explanation and understanding, also to take from the fact means, from the modern dismantlement, interpretation, psychological and economic gadgets, as principal methods that enable him to reach the deep ideas of the heritage and to be aware of the different internal evidences that it in clouds, in order to build the cultural substitute and to exceed the imitation and the narrative and types.

تمهيد:

رأى فتحي التريكي -باعتباره فيلسوفا معاصرا- ضرورة تغيير مفهوم الفلسفة ومجالها، ذلك أن البحث في الميتافيزيقا لم يعد يجدي نفعا إذا ليس بإمكانه حل المشاكل الواقعية والاجتماعية، فهو يهتم فقط بما هو كلي وموحد بين كل المعارف ويستثني ما هو جزئي ومهمش، والفلسفة اليوم عليها أن تبحث في القضايا والمسائل الواقعية وخاصة فيما هو مهمش مثل: الجنس، المرأة، الخارجون عن القانون أو الدين أو المجتمع... وأن تبحث فيها الحياة من جديد، من خلال إيجاح حلول لها وآمال. فما مفهوم فلسفة التنوع عند فتحي التركي؟ وما طبيعتها، وما أهدافها؟

يعرف فتحي التريكي الفلسفة التي يدعو لها بفلسفة الحداثة أو الشريدة أو التنوع، وهذه الفلسفة في رأيه "مقلقة لأنها لم تعد مسجونة بين جدران معروفة لا تخرج عن حدودها، أصبحت الفلسفة في تشردها تتصل بالحياة، وتجعل من الحياة إرادة، ومن الإرادة قوة (...) أصبحت تتصل بالناس، وتنصت إلى مشاكلهم، وتحاول فهم طرق حياتهم... أصبحت الفلسفة في سفرها المزمن تتصل بالهامشي وبالسجين والمرفوت، وبالخارج عن الدين، وعن المجتمع، وعن القانون، وتقتسم معهم زادها، وفي جعبتها حلول وآمال..."[(1)]. فالفلسفة بهذا، تجاوزت المقولات الميتافيزيقية التي تقولب الفكر وتحدد أهدافه ونتائجه لتبحث في الواقع، من خلال اتصالها بالناس، فتتعرف على مشاكلهم المختلفة سواء كانت اجتماعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية لتحديد الأسباب الحقيقية المتسببة في هذه المشاكل، مما يمكنها من إيجاد الحلول لها، فالفلسفة اليوم هي "نشاط تشخيصي ويعني بذلك فوكو أن الفيلسوف الآن، هو من يشخص أمراض الواقع المعاش ويحلل حاضره، فيتعرض إلى أمراضه المختلفة"[(2)]، وبذلك أصبحت الفلسفة شتاتا وتعددا لا يحكمها نسقا محددا كما كانت سابقا، بل أصبح الفكر حرا في التنقل بين مختلف الميادين المعرفية والأخذ بمختلف المناهج على تعددها وتنوعها مثل التأويلية والفرويدية والتفكيكية، والحدسية... بدلا من الاقتصار على العقل وحده، ولهذا يمكننا أن نتساءل عن مفهوم العقل عند فتحي التركي؟ إن التطور العلمي الهائل الذي شهده العصر المعاصر، فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والاجتماعية، بيّن عجز العقل الموحد (الكلاسيكي) على الإلمام بهذا الواقع الشائك المتغير، لأن ذلك العقل، ليس حرا في التفكير، لأنه مجهز بقوالب ميتافيزيقية أو حدوس محددة توجه البحث الفلسفي وتضبط نتائجه، أي أن "كل ما يتعلق بالطبيعة يمكن حصره في قوالب من المبادئ، مما يؤدي إلى حذف الذات العارفة والفاعلة من بنية القول، بما أن الموضوع العلمي يبقى خارجا عنها"[(3)].غير أن هذا لا يمكن تطبيقه على العلوم الاجتماعية، لأن الموضوع جزء من الذات العارفة، ومن ثم فإن الذاتية مصاحبة لكل تدخل في بنية الإنسان قصد فهمه وتفسيره، مما يدفعنا إلى القول "إن مقياس العلومية الحقيقي لا يكمن في الموضوعية واستبعاد الذات المتغيرة بل في تقديم شروط نجاح نظرية علمية وشروط فشلها وربطها بميدانها الخاص والجزئي"[(4)]، من هنا تكون الذات الفاعلة هي صانعة الخطاب ولذلك لا يمكن تجاوزها، كما لا يمكن فهم الخطاب إلا بالرجوع لها باعتبارها هي الأخرى نِتاج أرضيتها المجتمعية الدقيقة، وهذه الأرضية هي التي تحدد في آخر الأمر الممارسة الفسلفية وتعطيها نهجها[(5)].

---

[1] فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ت)، ص 12.

[2] المصدر نفسه، ص 16.

[3] فتحي التريكي: فلسفة التنوع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 9.

[4] المصدر نفسه، ص 9.

[5] فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مصدر سابق، ص 15.

وعلى هذا، فالخطاب الفلسفي يتعدد ويتنوع، بتعدد الذوات الفاعلة وهذا ما يجعلنا نقر بأسبقية الخطاب على الوجود، كما أقرت بذلك في العصر اليوناني المدرسة السفسطائية، إذ أن "الخطاب في نظرهم هو الذي يضفي الحقيقة على الوجود، فالخطاب خلاق، والحقيقة لا تعدو أن تكون ابنة القول"[1]، ومنه تكون الفلسفة في تطور مستمر وفي تغير دائم مما يضفي عليها التعدد والتنوع، لكن ما مجال هذه الفلسفة؟ وما هي حدودها؟ تنحصر الممارسة الفسلفية عند فتحي التريكي في مجالين أساسيين هما: الممارسة الداخلية والممارسة الخارجية، ويعني بالممارسة الخارجية تلك التي "... يكون حقل انطباقيتها خارجا عنها، فيكون موضوعها غير فلسفي، وطرق تفكيرها مأخوذة عن ممارسات أخرى (...) ولا تقوم هذه الفلسفة في عملها باستعمال أداة العقل فقط كعادتها، بل ربما استعملت أدوات أخرى تقنيتها من ممارسات أخرى كالنقد والنضال، والتنظيم الإستراتيجي وغيرها"[2]. وخير مثال على ذلك خطاب السوفسطائية، الذي نمى خارج الممارسة الفسلفية وكذلك خطاب الفرق الإسلامية وفي مقدمتهم المعتزلة التي عملت على "استبطان الفلسفة في الدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة واتخاذ العقل كمنهج ثابت للتفكير في قضايا دينية ولاهوتية متعددة (...) إنه ذلك الخطاب نبع من أصول الفقه وترعرع فيه، فهو قد استوعب الفلسفة اليونانية والفارسية، لا ليبحث في الفلسفة ويطورها، بل ليجد لها حقلا لانطباقيتها وهو حقل الدين، لهذا جاء التفكير فلسفيا والميدان دينيا"[3]، فالممارسة الخارجية بهذا، إذا نظرنا إليها من الخارج، فهي غير فلسفية، لأنها تنتمي إلى ميادين معرفية لا علاقة لها بالفلسفة، ولكن إذا نظرنا إليها من الداخل نجدها فلسفة، لأنها تناقش أفكار فلسفية أو فكرية محضة.أما الخطاب الداخلي، فهو ذلك "الخطاب الفلسفي، الذي بعد استيعابه واستبطانه لميادين خارجة عنه يتخذ لنفسه كميدان للتفكير الفلسفة نفسها، أن تصبح الفلسفة، موضوع الفلسفة إن صح التعبير، فتقرر ما يجب أن نفكر فيه، أن نكونه أو نستبعده أن نقرأه أو نفنده، فتقدم لك الحقيقة الفلسفية في جلائها، وتقرر بالتالي الأرضية التي بنى عليها التفكير الفلسفي"[4]، أي أن الممارسة الداخلية، هي ممارسة فلسفية خالصة، من حيث الموضوع أو المنهج مثل البحث في الموضوعات الميتافيزيقية، كالله أو الروح، أو العام أو الأخلاق وغيرها بمناهج عقلية أو حدسية، وهذا ما نلمسه بوضوح عند الفلاسفة. ومنه فالفرق بين الخطابين، أن الخطاب الداخلي، خطاب فلسفي بالأساس من حيث الموضوع والأهداف والمنطلقات، مثل ما نجده عند أفلاطون وأرسطو أو عند الفارابي وابن سينا وابن رشد أو ديكارت وكانط، أما الخطاب الخارجي، فهو لم يؤسس لأغراض فلسفية وإنما لأغراض أخرى قد تكون دينية أو سياسية أو اقتصادية مثل الخطاب السفسطائي أو الكلامي، أو الماركسي والفرويدي والنيتشوي، وإذا ما استقرأنا تاريخ الفلسفة، نجد هذين الخطابين في صراع دائم ومستمر[5]. ففي فترة تاريخية ما يسيطر خطاب على آخر وهكذا... وعلى هذا ما هي أهداف فلسفة التنوع؟ يهدف فتحي التريكي من وراء فلسفته إلى تحطيم الميتافيزيقا التي قيدت الفكر لسنوات طويلة بمقولاتها المتعالية وحدوسها، إذ كانت تدعو إلى فلسفة كونية يؤمن بها الجميع، وأهملت بذلك الواقع ومختلف متغيراته: السياسية والدينية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية، ولذلك كان لابد على الفيلسوف من إفراج العقل من هذا السجن ومنحه حريته لينتقل بين مختلف مواضيع المعرفة والأخذ بمختلف المناهج المعاصرة، وهذا لن يتأتى إلا "بتعظيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر والاستبداد بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى"[6] ففلسفة التريكي بهذا، مناهضة للفلسفة الغربية القائمة على التوحيد والقهر والاستبداد ولذلك سعى إلى نقد المذاهب والأنساق الفسلفية وتاريخ الفلسفة، ففي هذا النقد تظهر قيمة الفلسفة من جهة كما تظهر القيمة الخاصة لهذه الفلسفة ومكانتها من خلال هذا التاريخ[7]، وعلى ذلك تكون فلسفة التنوع "قاتلة للهيمنة الفكرية الأوربية، لأنها تقر حق الاختلاف وتعترف بنسبية المعارف وخصوصيتها، كما تنصت إلى الآخر ولا تعترف بمركزية الفكر"[8]. فالحق لم يعد يقتصر على شخص محدد أو ثقافة محددة وإنما أصبح موزعا على كل الأشخاص وكل الثقافات، مما يفتح مجالا واسعا للبحث وطلب التغيير، ومنه فلسفة التنوع هي "فلسفة إبداع لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر، وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي لأنها نستطيع بأصالتها وإبداعها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات لتقود إلى روعة الانتصار"[9]. والهدف الآخر لفلسفة التنوع هو تحقيق

---

[1] المصدر نفسه، ص 15.

[2] المصدر نفسه، ص 17.

[3] المصدر نفسه، ص 19.

[4] المصدر نفسه، ص 17.

[5] المصدر نفسه، ص 17.

[6] المصدر نفسه، ص 6.

[7] الزواوي بغورة: في المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة عند فتحي التريكي، ضمن كتاب العيش سويا، إصدارات أوراق فلسفية، دار الثقافة العربية، 2008، ص 116

[8] فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مصدر سابق، ص 20.

[9] المصدر نفسه، ص 20.

جدلية العودة والتجاوز أي العودة إلى التراث، بهدف قراءته قراءة معاصرة تتجاوز الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه[1]. فالتراث "هو الواقع الذي يدرسه المؤرخ أو المفكر ويريد فهمه ومعرفته وإحياءه، وإبرازه عن المجتمع الماضي، ومن ناحية أخرى يكون الواقع هو الحاضر الذي منه تنبع الطريقة العلمية لدراسة التراث والماضي، نعني المجتمع الحاضر"[2]، ومنه على المفكر حتى يحقق جدلية العودة والتجاوز أن يتعامل مع التراث كموضوع في حاجة إلى فهم وتفسير، وأن يتخذ من الواقع أي من الآليات المعاصرة من تفكيكية وتأويلية ونفسية واقتصادية، مناهج أساسية تمكنه من النفوذ إلى عمق أفكار التراث وإدراك مختلف الدلالات الباطنية التي تتضمنها، مما يمكنه من بناء البديل الثقافي وتجاوز طابع النقل والتقليد والسرد[3]. غير أنه لتحقيق هذا الهدف، لابد من الاهتمام بتطوير المفاهيم لتستوعب متغيرات الواقع، وتتمكن من فهمها وحلها، إلا أن مفاهيمنا مع التراث مازال يكتنفها الغموض، مما جعل حضورنا في العام محتشما[4]، لأن تعاملنا مع التراث "تعامل إيديولوجي تلتزم فيه النظرات السلفية التي تتخذ كأنموذج لعملها السياسي الحاضر ذلك الماضي "المجيد"، فتصبو إلى التغيير الارتكاسي والترجيحي للواقع الحاضر..."[5]، هذا يعني أننا اليوم نفتقد إلى روح التجديد والتغيير، إذ مازلنا نعيش على ما قدمه أسلافنا من أفكار ونظريات، رغم أنها لا تدفعنا إلى الأمام بقدر ما تزيد في تأخرنا لأن تمسكنا بها وتمجيدنا لها يشكل عائقا وحائلا عن إدراك الأفكار الجديدة ومعرفة قيمتها، فنحن "مازلنا نفكر ونتحرك تحت إمرة التراث مكبلين بإيديولوجيها ماضوية، أناخت علينا بكلاكلها بينما يجب علينا من منطق فلسفي تفكيري فتح وجودنا على الهنا والآن بالتساؤل الملائم الذي لا يكون دعوة للأصل فقط بل اختلافنا عنه"[6]. فالتريكي هنا، يدعو إلى ضرورة الاختلاف عن التراث، والكف عن اجترار مفاهيمه كما هي دون تغيير، والعمل على الإطلاع على ما وصلت إليه الحضارات الأخرى من تجديد وتحديث على مستوى الفكر خاصة ومحاولة تجديد التراث، بإعادة قراءته، قراءة حداثية تستند إلى مفاهيم ومناهج وآليات معاصرة، تربطنا بالتراث دون أن تذوب فيه، وهذا ما يكسبنا ثقافة جديدة، ومن هنا ندرك أن الحداثة "مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا على تاريخنا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذورنا وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط بل وأيضا من حيث أنها انفتاح على الإقبال والمصير"[7] إن تطورنا بهذا، مشروط بمدى انفتاحنا عن الآخر والأخذ من ثقافته بما يتناسب وتراثنا، بهدف إعادة بعث الحياة فيه من جديد. وهكذا فإن فلسفة التنوع -كما حددها فتحي التريكي- تهدف إلى تحرير الفكر من هيمنة الغرب، بتجاوز الميتافيزيقي، والاهتمام بما هو جزئي ونسبي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحرير الفكر من قيد التراث من خلال إعادة قراءته قراءة حداثية. غير أن هذا الهدف لن يتحقق إلا في ظل مجتمع ينشد القيم الأخلاقية الفاضلة مثل التسامح والمحبة والعدل والابتعاد عن الرذائل مثل الأنانية والعنف والكره والاستغلال، أي تمكين الأفراد من العيش سويا في ظل جو من الأخوة والمحبة والحرية، فما معنى العيش سويا وكيف يمكن تحقيقه على أرض الواقع؟ إن مفهوم العيش سويا مرتبط إلى حد ما بمفهوم التعقل، الذي يختلف في مفهومه عن العقل، ذلك أن هذا الأخير يهتم بالجانب النظري المتعلق بكيفية المعرفة وبلوغ الحقيقة، أما الأول فهو عملي، يهتم بعقلنة الأمور الواقعية (العملية) السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية أو الدينية، وذلك بإخراجها من حالتها الطبيعية ووضعها في إطار عقلاني، يكون مقبولا من طرف الجميع مما يبعث على الانسجام بينهم والمحبة والصداقة وكذا الاحترام. ولقد قسّم الفارابي في بداية رسالته في العقل معاني العقل، ولقد حدد التعقل في المستوى الأول، لأنه يرتبط بالمجتمع، أي أنه يرتبط بالسياسة والأخلاق والدين والمجتمع، وفي هذا السياق يقول: "العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع،لا ببحث ولا بقياس، العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم مثل علمنا أن الكل أعظم من الجزء (...) وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ ما يحصل لها بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق، يقيني لا يمكن غيره..."[8]. وهكذا فالعقل النظري يختص بالعلوم لا بالسلوك على خلاف العقل العملي الذي يقول عنه الفارابي: "العقل العملي هو قوة يحصل بها للإنسان عن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكنها بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يحتجب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا (...) وهذا العقل يكون عقلا بالقوة مادامت التجربة لم تحصل فإذا حصلت التجارب صار عقلا بالفعل"[9]. فالعقل العملي بهذا يشترط الممارسة على مستوى

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي–الدار البيضاء، دار الطليعة–بيروت، (د.ت)، ص 18.

[2] فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، مصدر سابق، ص 8.

[3] المصدر نفسه، ص 8.

[4] خان جمال: فكرة الوحدة ومعقولية التنوع: ضمن كتاب العيش سويا، ص 72.

[5] المصدر نفسه، ص 8.

[6] فتحي التريكي: العقل والحرية، تبر الزمان، الدار التونسية للنشر، 1988، ص 6.

[7] فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 6.

[8] الفارابي: فصول متنوعة، تر وتق: فوزي متري نجار، دار دمشق، بيروت، 1991، ص 51.

[9] المصدر نفسه، ص 55.

الواقع ليتمكن الفرد من اكتساب الفضائل، التي تسمح له بالتكيف مع الآخرين مثل المحبة والعدالة والحرية، ولذلك انتقد ابن مسكويه الفرد الزاهد على أنه إذا لم "يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفّة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات أو الموت من الناس" [1]. وعليه، إذ لم يمارس الفرد السلوكات الفاضلة تجاه نفسه وتجاه الآخرين، لا يمكن وصفه بأنه إنسانا فاضلا، لأن العقل العملي لديه معطل ومن ثم فهو موجود بالقوة لا بالفعل. والإنسان الفاضل حقيقة عند الفارابي، هو الذي "حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية" [2]، لأن ممارسة أي فضيلة على مستوى السلوك تقتضي الفهم، وهذا لا يكون إلا بأدوات نظرية وطريقة بحثية نقدية أي "فهمها في مواضعها أولا ثم إمكانية الاعتماد على نقلها من ميدان ولادتها إلى ميادين أخرى واتخاذها نموذجًا لمباحث متعددة وتكوينها وإعادة تكوينها"[3]، وهذا ما يسميه فتحي التريكي بالتعقل، ولكي يوضح هذا المعنى أكثر يستند إلى المحاورات الأفلاطونية، ذلك أن من شروط المحاورة أن تكون الفكرة قابلة للنقاش بين الفلاسفة والعلماء وعلى إثر تلك المناقشة يتم قبولها أو رفضها، ومن هنا يمكن الحديث عن معقوليتها المتمثلة في مدى قبولها من طرف الآخرين. وعليه فالتعقل عند التريكي يعني التروي، إذ حدد معناه الفارابي سابقا بأنه ربط العقل بالتروي، وهو في هذا سار على منوال أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس [4].

فالتروي -كما يفهمه التريكي- معناه التفكير في كل ما يمارسه الإنسان من سلوكات وما يمارس عليه من تصرفات، ليحدد اللائق منها فيقننه ويستمر عليه مع غيره، وغير اللائق يثور عليه، ويسعى إلى تغييره بما هو أحسن ومقبول لدى الجميع، وهكذا تكون له إمكانية السيطرة على حضوره في العالم[5]. لأن التعقل لا يعني "استكانة وقبول السائد والاحتماء بالمعهود، بل يعني في جانب من جوانبه صمودا ضد قوى الارتكاس ونضالا متواصلا ضد مظاهر التحجر..."[6]، فالتعقل صراع مع اللامعقول للقضاء على كل مظاهره التي تسعى إلى قتل حرية الفرد والقضاء على العدالة والمساواة والسماح للفرد ببناء ذاته من خلال انفتاحه على الآخر وتواصله معه.وهكذا يكون العقل منفتحا على ميدانه وعلى آلياته حتى يتجنب الصرامة والانغلاق والهيمنة على ميادين ليست بميادينه[7]، ويحقق التلاؤم الكامل مع العالم[8]. هذا من جهة ومن جهة أخرى، لابد أن يكون العقل مسيطرا على الإحساس ليعقلن مختلف الإحساسات ويصيرها معقولة ومقبولة[9].

هذه العلاقة التكاملية بين العقل وتطبيقاته في تنوع الإحساسات البشرية هي التي يسميها التريكي "تعقلية" لأنها تجمع بين انفتاح العقل وحرية الإحساس، بين المنطق المجرد والتدبر والروية[10]. ومنه فإن التريكي يريد أن يخلص الفرد والمجتمع من معاني مثالية لا يمكن تحقيقها في الواقع أو من سلوكات طبيعية تماما تقربه من مرتبة الحيوانية أكثر، وإكسابه مفاهيم أخرى واقعية معقلنة، بمعنى يمكن تطبيقها على أرض الواقع، وقبولها من طرف الجميع لأنها ناتجة عن التروي والتدبر، ولذلك فالتعقلية عنده هي "تواصل بين الناس مهما اختلفت أجناسهم وأديانهم وانتماءاتهم"[11]. وعلى هذا لا يكون التعقل واحدا في صورته وإنما في صور متعددة[12] تتمثل في:-التعقل العائلي وهو مبدأ تدبير الشؤون العائلية تدبيرا حسنا.-التعقل المدني الذي هو أساس تدبير المدينة.-وأخيرا التعقل الإنساني، وهو الذي يبحث عن بناء إنسانية كاملة تمكننا من تحصيل السعادة. إن التعقل وفق هذه الأنواع، يهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان القصوى سواء أكان ذلك على مستوى الأسرة أو الدولة أو الإنسانية جمعاء، وهذا يقود في النهاية إلى العيش سويا. لكن ماذا يعني هذا المفهوم؟. إن العيش سويا عند التريكي يعني ذلك التوافق الممكن بين البشر وذلك الحب الإنساني والمشاركة[13]، وهذه المحبة قد عبّر عنها كل من التوحيدي وابن مسكويه بالمؤانسة أو الأنس، إذ يقول في ذلك ابن مسكويه: "قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض، وتبيّن أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه، وأن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض، لأن

---

1 ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص159.

2 الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1983، ص 49.

3 فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس، ط1، 2009، ص 23.

4 المصدر نفسه، ص 9.

5 المصدر نفسه، ص 10.

6 المصدر نفسه، ص 32.

7 المصدر نفسه، ص 11.

8 فتحي التريكي: الهوية ورهاناتها، ترجمة نور الدين الساقي وزهير المدنيني، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس، ص 76.

9 فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية، ص 116.

10 المصدر نفسه، ص 10.

11 المصدر نفسه، ص 11.

12 فتحي التريكي: الهوية ورهاناتها، ص 76.

13 فتحي التريكي: العيش سويا، ضمن إصدارات أوراق فلسفية العيش سويا (قراءات في فكر فتحي التريكي) تحرير أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، 2008، ص 245.

الناس مطبوعون على النقصانات ومضطرون إلى تماماتها ولا سبيل لأفرادهم والواحد فالواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه، فالحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف، كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع"[1]. فإدراك الفرد إلى مدى حاجته للآخر لتحقيق ذاته على مختلف الأصعدة العلمية أو الأخلاقية أو الاجتماعية... يجعله هذا في تواصل دائم معه، مما يقوي روابط الائتلاف والمحبة، فابن خلدون يقر بأن السياسة تكون جزءا من طبيعة الأشياء، لأن الإنسان خلق على "شكل لا يمكنه البقاء دون مجتمع" كي يشبع حاجاته، ومن أن السياسة قوة تجعله في اتصال مع أمثاله وتدعوه إلى التعامل معهم لتستقيم حياته [2]. هذا لأن السياسة كما يقول فتحي التريكي تقوم "جوهريا على "العيش سويا" طبيعيا، إنها الوسيلة التي بمقتضاها يترك الإنسان عدوانيته ودوافع الموت والعنف التي تتناقض مع الطبيعة والآخر، فالوعي "بالعيش سويا" هو الشرط الضروري للتخلص من العنف المعنوي ومن القوة المادية، إنه أساس كل مجتمع حقوقي وكل خضوع إلى القواعد التي يديرها وفاق اجتماعي وتواضع أصلي أو عقدي"[3].

إن العيش سويا يحتم علينا أن نتعامل مع بعضنا البعض باحترام ومحبة وتسامح حتى لا نترك مجالا للعنف الذي يبيد الجنس البشري على حد تعبير سبينوزا. وعليه إذا كان هدف العيش سويا هو القضاء على الخوف والعنف فإنه يهدف بالضرورة إلى تحقيق السّلم في السياسة، فكيف يكون ذلك ؟يرى فتحي التريكي أن السّلم لا يتحقق إلا في ظل الديمقراطية التي تشمل كل المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية أي "الاعتراف للآخر بالحق في النّضال والتفكير، هذه الديمقراطية هي الضامنة لقيام حالة السّلم يستتب فيها التعامل والوئام بصفة عامة فمحاربة العنف لا تكون إلا بالنضال الديمقراطي، والسّلم نتيجة ممكنة لذلك"[4].السّلم وفق هذا المعنى يتحقق في حالة واحدة إذا منح الفرد الحق في التعبير عن رأيه والنضال من أجل تحقيق مصلحته ومصلحة الآخرين، هذا إلى جانب تطبيق العدل الذي هو أساس "العيش سويا" على اعتبار أن العدالة وحدها هي التي تقدم للفرد معنى عقلانيا يفهم رسالته الإلهية وعلاقاته مع كل الخلق[5]، يقول ابن مسكويه في ذلك: "فأما العدل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضا آخر سواها" [6]. فالإنسان العادل هو الذي يكون سلوكه متوازنا في كل شيء حتى لا يؤثر على نفسه أو على الآخر سلبا.

وعليه نستنتج أنه بفضل التعقل والتروي يتمكن الفرد من تعديل عاداته وسلوكاته وأفكاره،مما يسمح له بالعيش مع الآخر في وئام وانسجام وتآخي.

[1] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص 159.

[2] فتحي التريكي: الهوية ورهاناتها، ص 77.

[3] المصدر نفسه، ص 78.

[4] فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، المصدر السابق، ص 75.

[5] محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1998، ص 501.

[6] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص 159.

التيارات الفكرية والمعوقات النهضوية
في العالم العربي الإسلامي

د/ مناد طالب.
جامعة الجزائر 2

Abstract:

The Arab-Muslim World has known a series of renaissance and intellectual attempts since the beginning of the nineteenth century until today: from Arab nationalist to leftist to liberal to secular and so on. However, the bulk of researchers and critics, if not to say all of them unanimously agreed that the failure of these intellectual attempts.This happens at a time when the Renaissance in the West cleats, all achieved their aims, and even moved the west to the stage of modernism and postmodernism, and some of them began to think in postmodernism.In this thicket of intellectual events, our research aims to find the most important reasons and obstacles that have prevented those trends from achieving, of different types the renaissance that has been and is still sought by the Arab-Muslim world.

لاشك أن إعادة بناء أمة أو إحياءها إحياء متميّزا لا يخلو من أن يستند في ذلك إلى مرجعية فكرية وحضارية هي الأخرى عليها أن تكون متميزة أعني أصيلة وليست لقيطة، وهي بذلك وفقط تكون كفيلة بأن تعطي لهذه الأمة الوجود الحقيقي المتميز الذي به وفقط أيضا يمكن لها أن تكون أمة مبدعة متجددة بتجدد الزمان والمكان، ولذلك فإن "بناء [أو إعادة] بناء أمة لا يكون بمجرد القيام بتعبئة الشعوب، بل لابد من تعليمهم من هم [تاريخيا]، ومن أين جاءوا [حضاريا]، وأين هم سيذهبون[بنائيا]"[(1)]؛ ولأجل هذه المهمة الشاقة والخطيرة عرف العالم العربي الإسلامي جملة من المحاولات الفكرية النهضوية منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي وإلى اليوم، من تجديدية إلى قومية عربية إلى يسارية إلى عَلمانية ـ لائكية إلى ليبرالية إلى عِلمانية، وقد هاله ما حققه إنسان الضفة الأخرى من تقدم مادي لم يسبق له مثيل، وهو الذي كان بالأمس القريب يعاني مرارة التخلف على جميع الأصعدة... غير أن جل النقاد والباحثين، إن لم نقل كلهم، قد أجمعوا على فشل المحاولات النهضوية على اختلاف مشاربها ومآلاتها. ولهذا السبب الرئيس تروم هذه الورقة الحفر في أدبيات أهم هذه التيارات الفكرية عساها تقف على المعوّقات التي حالت دون تحقيق هذه النهضة المنشودة والتي لطالما ارتقبها ويرتقبها عالمنا العربي الإسلامي؛ فماذا إذن عن مفهوم النهضة في أدبيات هذه التيارات الفكرية؟ وما هي أهم ملامح محاولاتها؟ ثم ماهي أهم المعوّقات التي حالت دون تحقيق الهدف المنشود لعلنا نقف على ما قد يؤسس للمبدأ ويسدد المآل؟

مفهوم النهضة: النهضة مفهوم أنتجه الغرب باتفاق كل الباحثين والنقاد، وهو كلمة يقابلها في اللغة اللاتينية الفرنسية كلمة renaissance (Renascentia في الأصل اللاتيني وrinascita بالإيطالية) وهي مركبة من كلمة naissance مصدّرة بـ re الذي يعني المعاودة أو الولادة للمرة الثانية naitre de nouveau، وقد تعني التجديد renouvellement أو العودة إلى au retour وهي، كمصطلح غربي، تعبّر، وفي حقبة زمنية تاريخية معيّنة، عن حركة أدبية وفنية وعلمية، تعود في أصلها إلى النهضة الإيطالية. بدأت في إيطاليا في حدود القرن الرابع عشر الميلادي(ق14) أو قبله وامتدت إلى غاية القرن السادس عشر الميلادي(ق16) أو بعده بقليل[(2)]. ومهما قيل عن النهضة في الغرب فالمجمع عليه أنه تم تأسيسها في جزئها الأكبر على تقليد أو محاكاة الحضارة الغربية القديمة الإغريقو- رومانية والتي امتد تاريخها منذ تواجد العالم الإغريقي (2000ق. م) إلى تواجد الإمراطورية الرومانية(476 م) وكان ذلك في أهم قيّمها أو أصولها[خاصة البعد الإنساني منها] التي جعل منها الغرب نقطة ارتكاز في انبعاثه الحضاري[(3)]. ثم إن مفهوم النهضة هذا لم يظهر في لغة محللي الغرب إلا في القرن التاسع عشر الميلادي ليصف أو يعبّر على ميلاد جديد لحضارة كانت قد بدأت منذ القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا لتنتشر بعد ذلك في أوربا بأكملها أي أن المفهوم لم يسبق الميلاد بل جاء بعديا ليعبّر عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، بينما هو في الفكر العربي الإسلامي فهو يشير إلى واقع مأمول التحقيق[(4)]، وقد تبناه المفكرون العرب

---

[1] Anthony D. Smith, Towards a global culture : an article within (The global transformations reader), edited by David Held and Anthony McGerw (Blackwel 2000UK) , P240.

[2] – هناك من النقاد والباحثين من يرى أن إرهاصات النهضة أخذت في الظهور منذ القرن الثاني عشر الميلادي ولم تظهر كطفرة في القرن الرابع عشر الميلادي؛ من هؤلاء على سبيل المثال: ج. هرمان راندال في كتابه "تكوين العقل الحديث"، يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط"، عبد الرحمن بدوي في كتابه " فلسفة العصور الوسطى" وآخرون من المؤرخين الغربيين...: أنظر مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي (الراهن والأفق)، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، عدد خاص، جوان 2012، جامعة وهران، الجزائر، ص67.

[3] – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص70.

[4] – محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1987، ص5.

المسلمون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكأنه وليد بيئتهم الفكرية الشيء الذي تولد عنه غموض في الدلالة ومن ثمة في الاستعمال والتوظيف والتحصيل، مما دفع بهؤلاء المفكرين إلى إعادة طرحه من جديد في السبعينيات من القرن العشرين بعد أن ساد اعتقاد مفاده أن النهضة لم تتحقق في الواقع بل وأكثر من ذلك ظلّت حلما تاريخيا ومشروعا لم تُحدّد آلياته ومفاهيمه.[1] ولعل هذا ما دفع بالمفكر محمد عابد الجابري إلى القول بأن التفكير في النهضة بالنسبة إلى الفكر العربي هو بحث عن مشروع وتفكير في نموذج.[2] فكان مع هذا الفارق بداية الالتباس والغموض وظهور التوتر والتردد والاختلاف في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر.[3]

نماذج من التيارات النهضوية في العالم العربي الإسلامي:لعل من أهم التيارات النهضوية في العالم العربي الإسلامي نذكر منها التيار السلفي ــ التجديدي والتيار القومي العربي والتيار اليساري العربي والتيار العَلماني ــ اللائكي ومنه العِلماني والتيار الليبرالي...

أخذت التيارات النهضوية في العالم العربي الإسلامي في الظهور منذ ما يعرف عند البعض بـ"صدمة الحداثة"، والتي يؤرخ لها إما بعهد محمد علي (1877/1786) أو بحملة نابليون على مصر1798. وبوصفها حركات فكرية منظرة، حاولت قيادة هذه النهضة وكان من المتوقع منها أن تعود هي الأخرى إلى أصول تجعل منها نقطة انطلاق نحو نهضة مماثلة للنهضة الغربية، ولن تكون غير أصول منتقاة من التراث العربي الإسلامي، تماما كما انتقى الفكر الغربي أصوله من تراثه اليوناني اللاتيني، اعتقادا أن النهضة هي إعادة بعث لمقومات حضارية وُجِدت ثم دخلت في ركود وتحتاج لمن يعيد تفعيلها من جديد وليس غير. غير أن الذي حدث هو أن الحركات الفكرية هذه لم تكن واحدة إنْ على صعيد المرجعية والمنطلق وإنْ على صعيد الغايات الفكرية والتوجهات النظرية والعملية[4].إن مخططا بيانيا للحركات الفكرية النهضوية في العالم العربي الإسلامي، منذ بداية النهضة مع مطلع القرن التاسع عشر إلى الآن، قد يكشف لنا ابتداء عن توجهين عامين اثنين: توجه أول معارض في مرجعيته وغاياته لمقومات الحضارة الغربية ويتميز بالوصف العربي الإسلامي، وتوجه ثان في مرجعيته وغاياته مولع بها ويغلب عليه الوصف العربي العلماني. وعن كل واحد من التوجهين يتفرع توجهان اثنان. أما التوجه الأول المعارض لمقومات الحضارة الغربية، فمنه توجه يرى حاجته وعوامل نهضته في المنبع العربي الإسلامي وصدر تراثه وليس غير. ومنه توجه يرى أنه مع اعتمادنا على المنبع العربي الإسلامي وصدر تراثه فإنه لا ضير من أن نأخذ من العوامل النهضوية الغربية ما هو علمي ومدني بحت يعيننا على أن نلحق بالركب الحضاري العلمي والتقني الذي حققه الغرب. وأما التوجه الثاني المولع بما حققه الغرب من نهضة، فمنه توجه يرى القطيعة مع منبعه وتراثه العربي الإسلامي، تماما كما أوهم بعض المحللين والنقاد أن النهضة في الغرب لم تقم على أساس التواصل بل قامت على أساس القطيعة مع الماضي، ومن ثمة رأى هذا التوجه أنه لا بد من الأخذ بكل مقومات النهضة للحضارة الغربية شكلا ومضمونا، وهو بهذا، ومن حيث يدري أو لا يدري يؤسس للتقليد (تقليد الغرب) من حيث يعتقد أنه يتجاوزه (تجاوز تقليد ما يسمونه تراث). ومنه توجه، مع أخذه بكل مقومات النهضة في الغرب، فإنه يدعونا إلى أن نعود إلى التراث لكن لنأخذ منه وفقط ما يتماشى ومقومات هذه النهضة الغربية!![5]؛ وقد يلجئنا المخطط كذلك، وكما فعل بعض المحللين، مع كثير من التحفظ، إلى تقسيمات تكون وفق التوجهات البارزة لدى كل حركة: إما توجهات "دينية" وإما توجهات سياسية وإما توجهات اجتماعية أو توجهات علمية[6]. أما الحركات الحديثة والمعاصرة فقد تنوعت هي الأخرى بتنوع انتماءاتها ومرجعياتها الفكرية وتبعا لغاياتها وتوجهاتها النظرية الفلسفية على العموم.[7] وأهم من يمثل التوجه الأول الاتجاه السلفي التجديدي والاتجاه السلفي المنفتح. أما عن الاتجاه السلفي التجديدي فإن أهم مصادره تعود بالدرجة الأولى إلى شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية (72/661ـ هـ/ 1262ـ1327م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (691 ــ751هـ/ 1291ــ1350م) وكان من دواعي إرهاصاته مظاهر الضعف والفساد والانحلال والبدع التي أصابت المجتمع العربي الإسلامي يومئذ، وهو اتجاه تعود إرهاصاته الأولى إلى المحدث أحمد بن حنبل. وكان من أهم مراميه الدعوة إلى تنقية الإسلام من كل الأفكار والسلوكيات الغريبة عنه والتي ظهرت في عهده وفي مقدمتها بدع المنحرفين من الصوفية[8]، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد في مقابل ما اعتقده جمود فقهاء الأشاعرة، ورأى أن صلاح مجتمع الأمة مرهون بصلاح أولي الأمر منهم،

---

1 – المرجع نفسه، ص 142.

2 – الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار الطليعة، بيروت، 1988، ص 18.

3 – أنظر: مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص72.

4 – المرجع نفسه، ص73،74.

5 – المرجع نفسه، ص 74.

6 – راجع علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798ـ1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1980؛ولو أن هذا التقسيم كان صاحبه التزم فيه الحقبة التاريخية الأولى من المحاولة النهضوية الواقعة بين حملة نابليون على مصر 1798 وقيام الحرب العالمية الأولى عام 1914

7 – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص75.

8 – ابن تيمية تقي الدين أحمد، حقيقة مذهب الاتحاديين(وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية)، ج4، تحقيق محمد رشيد رضا، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1349هـ، ص 45.

وهم " صنفان: الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس."[1]وأبان لهما عن المنهج القويم في الإصلاح فقال:" فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله."[2]. ومن ذلك أن دعا أولي الأمر إلى تبني السياسة الشرعية القائمة أساسا على مبدأ الشورى وعدم الاستبداد بالرأي فقال:" لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى قال: ﴿ **فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾[3]"[4]. وكان أن استمدت الحركات السلفية التجديدية النهضوية معظم مبادئها وتعاليمها من مبادئ وتعاليم هذين العالمين الكبيرين.

وفي مقدمة من يمثل هذا الاتجاه السلفي التجديدي النهضوي محمد بن عبد الوهاب الذي ولد في نجد عام (1115 ـ 1206هـ/1703 ـ 1794م)، وقد جاءت دعوته التجديدية هي الأخرى كرد فعل على المفاسد التي لحقت بالمجتمع العربي الإسلامي الحديث، وهو المتأثر في المقام الأول بكل من ابن تيمية وابن قيّم الجوزيّة، رأى أن تحقيق الانبعاث لا يمكن أن يتم إلا بـ "التجديد".

و"التجديد" وسيلة لإصلاح المجتمع العربي الإسلامي، وهو مصطلح يعني تنقية الإسلام من كل ما علق به من شوائب وبدع، ويتم ذلك برده إلى صفائه الأول، إلى تراث الحضارة الإسلامية في حيويته أي إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، " ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم [في المقام الأول]. ورأى الحل في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتبر ما عداهما أو ما خالفهما مصدرا للبدع الداخلة على الإسلام "[5]. فدعا إلى نبذ كل البدع التي تجمد الإبداع وتصيب الفكر بالشلل وفي مقدمتها الشرك وأنواعه. وأنكر الشفاعة من غير الله أو النذر لغيره وأنكر تأويل القرآن الكريم مصداقا لقوله:(وما يعلم تأويله إلا الله)[6] وكفّر كل من يقول بغير ذلك، كما أنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وزيارة المقابر واعتبر جميعها بدعة يجب الإقلاع عنها[7]. ويكون محمد بن عبد الوهاب بذلك قد فتح باب الاجتهاد وحرر الفكر الديني من قبضة التقليد التي عقلته لبضع سنين طوال، ودعا إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي وفق مقتضيات الإسلام النقي إن بالحجة وإن بحد السيف..وإلى هذا المجدد يضاف مجددون أمثال الشوكاني في اليمن (1173 ـ 1250هـ/1760 ـ 1837م)، ومحمد بن علي السنوسي الجزائري (1203 ـ 1276هـ/1787ـ1860م)، ومحمد المهدي في السودان (1260 ـ 1303هـ/1844 ـ 1885م)،ومحمود شكري الألوسي (1273 ـ 1342هـ/1856 ـ 1924م) وآخرون.. جميعهم مجددون شعارهم ما أقره أحد أعلام السلفية في المشرق الإمام المهدي:" اتركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه."[8] وفي هذا دعوة لتفجير الطاقات المفكرة من جديد، على قاعدة ومرجعية ذاتية أصيلة، وهي دعوة فيها من الصواب لو لم تكن على حساب تعطيل التراث العربي الإسلامي الضخم، وربما تعطيل الحريات وتعطيل حجية العقل إلى جانب النقل ولو بنسب متفاوتة[9]. وأما الاتجاه السلفي المجدد والمنفتح على الغرب في بعض جوانبه، والذي يمثله على وجه الخصوص الإمام جمال الدين الأفغاني (1256 ـ 1314هـ/1839 ـ 1896م) والشيخ محمد عبده (1266 ـ 1322هـ/1849 ـ 1905م) والشيخ محمد رشيد رضا (1282ـ1354هـ/1865ـ1935م)، فأقطابه، فكما أنهم لم يجدوا بديلا، لإصلاح المجتمع مما شابه من بدع، عن الرجوع إلى الإسلام في ينابيعه الأولى واستلهام الحلول لمشاكلهم المحدثة فهم كذلك لم يجدوا جرما في أن يعملوا على التوفيق بين جوهر عقيدتهم وبين ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم مادية ومدنية. ولقد وجد رواد هذه الحركة في المدنية الغربية، وهم من أقاموا فيها وعايشوها عن قرب، من الأسباب ما قد يعيد لهم، في تقديرهم، القوة والريادة، وهي أسباب لم تكن لتعارض أصلا في الدين ولا مقصدا من مقاصده. فإلى جانب دعوتهم إلى التحرر من الاحتلال العسكري والاستبداد المسلط عليهم من الداخل، فقد دعوا إلى الفهم السليم للدين الإسلامي وإلى العودة إلى ينابيعه الأولى تحريرا للفكر ونبذا للتقليد المكبّل للإبداع[10]. فقد جمع الأفغاني مثلا في معادلة بين قوة المسلمين وعزتهم وبين رجوعهم إلى دينهم النقي، فقال:" [إن تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجدها راجع إلى].. ترك حكمة الدين والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة...[فقد] يعجب من قولي: إن

[1] – ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص170.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] سورة آل عمران، الآية 159

[4] – المصدر نفسه، ص 169.

[5] – علي المحافظة،الاتجاهات الفكرية عند العرب 1798/1914، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت،1980، ص 40.

[6] – سورة البقرة ،الآية 7.

[7] – أنظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، لمؤلف مجهول، تحقيق د/أحمد أبو حاكمة، دار الثقافة، بيروت، 1967، ص187 وما بعدها.

[8] – أنظر: جيب (هـ.أ.ر.)،الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين،منشورات المكتب العربي التجاري الجامعي للطباعة والنشر، بيروت، 1961، ص54 وما بعدها.

[9] – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص80.

[10] – المرجع نفسه، ص81،80.

الأصول الدينية الحقة، المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل..وتنتهي بها أقصى الغاية في المدنية، فإن عجبي من عجبه أشد."[1] وتماشيا مع الحياة المدنية المعاصرة دعا إلى فتح باب الاجتهاد وتحرير الفكر من التقليد متسائلا عن النص الذي به سدّ هذا الباب أو عن العالم الذي قال بسدّه، بل رأى أن ما وصلنا من علوم السلف إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده[2].ورأى الاعتماد كل الاعتماد على القرآن في المقام الأول وعلى الحديث المتواتر في إثبات الأحكام وعلى إجماع المسلمين في صدر الإسلام، أما ما جاء به الفقهاء المسلمون من بعد فهو يؤخذ على أساس الاستئناس وليس غير، وهو في هذا مصلح سلفي بامتياز[3].أما وهو ينفتح على الغرب فهو يرفض أن يقلّده في مختلف الحياة لأن التجارب علّمتنا ـ كما يقول ـ أن "يصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين[4]". ولهذا نجده في جانبه السياسي، منتهجا نفس النهج الذي انتهجه المصلح السياسي خير الدين التونسي، فهو مع أنه ينبذ التقليد، فهو لا يمانع في التوفيق بين الحياة الديمقراطية التي أنتجتها الثورة الفرنسية وبين نظام الشورى في الإسلام بحكم التماثل الصوري الموجود بينهما حيث يقول:"إن الأمة هي مصدر القوة والحكم."[5]

هذه لمحة وجيزة عن نماذج من التيار العربي الإسلامي التجديدي؛ وأما عن التيار العِلماني الذي توافق مع الاتجاه العَلماني، والذي يمثل المرحلة الثانية من المشروع النهضوي، فمنه العِلماني المادي وغير المادي، ومنه الإسلامي العِلماني، والمسيحي العِلماني، وهي محاولات نهضوية عرفها القرن العشرون وما بعده. أما العِلماني المادي فيمثّله التطوريون والماركسيون، ومن أمثال هؤلاء شابلي شميل وعبد الله العروي على التوالي، ويمثل العِلماني غير المادي أمثال زكي نجيب محمود الذي تبنّى الوضعية المنطقية وأمثال محمد عابد الجابري الذي تبنى المدرسة البنيوية الابستيمولوجية الفرنسية، والعَلماني ـ اللآئكي أمثال فرح أنطوان وغيرهم من الذين يتعددون بتعدد المدارس الفكرية والفلسفية في العالم الغربي[6] وسنكتفي بنموذجين: فعبد الله العروي مثلا ينطلق في تفكيره حول النهضة من منطلق مفاده أنه لا يمكن فهم مشكلتها إلا إذا تم وضعها ضمن الإطار التاريخاني، أي من حيث هي مشكلة أو مشكلات وقعت في زمكان(أي زمان ومكان) معين. ولهذا نجده يعتمد المنهج التاريخاني الذي يعالج الوقائع في تاريخيتها[7].وهو، في تقديره، ما يقطع الطريق أمام الاتجاه التقليدي الذي يلوذ بالماضي على حساب الواقع وهو الأمر الذي دفع به إلى القول صراحة بالقطيعة التامة مع التراث الذي صار شيئا من الماضي في مقابل الدعوة إلى تبني "الماركسية التاريخانية"The Marxist historicism، فـ" الأمة العربية الآن،كما يقول، في حاجة ماسة إلى أن تتتلمذ عن الماركسية التاريخانية...وهذه الأخيرة مقياس المعاصرة.. (و)الأمة العربية محتاجة إلى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا"[8]. فالقطيعة إذن هي الوسيلة الفعالة، في نظر العروي، لتجاوز صدمة الحداثة، ولا يتأتى هذا إلا إذا صار لدينا وعيا تاريخانيا يمدنا بالموضوعية التي بها نضع حدا بيننا وبين ماضينا الذي لم يعد، في تصور العروي، غير إرثا ماضويا منتهيا لا جدوى منه تنتظر. بل بات عبد الله العروي يعتقد أن من مقتضيات المعاصرة (وهو يفتخر بالانتساب إليها) والتطور التاريخي(حتمية المراحل) أن نتبنى نظرية تُبلورها مفاهيم ومناهج غير أصيلة (في إطار ما يسميه بالرصيد المعرفي الجديد) وإيديولوجيا ثورية معيّنة[9]: إن الذي يدعونا إليه هو القطيعة المنهجية والنظرية اللتين لا تهدفان إلا أن نصير غيرنا[10]، وهذا، من دون شك، ما جعل العروي يغرد بامتياز خارج السرب، بل كالغراب الذي سعى لأن يقلّد الحمام في مشيته فلا بمشيته احتفظ ولا مشية الحمام غنم[11].

والمفكر زكي نجيب محمود، النموذج الثاني، هو الآخر تكوينه لا يخرج عن مبادئ ومعطيات الفكر والثقافة الغربية، ولذلك فلا غرابة إن كان يقول بما يقولون وينتهي بفكره إلى ما ينتهون، فهو الآخر متغرب بامتياز وقد تبنى ما عرف في بداية القرن العشرين بالوضعية المنطقية positivisme logique/ logical positivism.

---

1 – المخزومي،محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني،مطبعة يوسف صادر العلمية،، بيروت، 1931، ص257، 340.

2 – أنظر المرجع نفسه، ص177 وما بعدها.

3 – المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة،1948، ص60.

4 – جمال الدين، محمد عبده، العروى الوثقى، دار الكتاب العربي ،بيروت، ص59.

5 – محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص46.

6 – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص91،90.

7 – راجع عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت،1973.

8 – المصدر نفسه، ص60.

9 – أنظر المصدر نفسه، ص21.

10 – أنظر عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المقاربات، المركز الثقافي العربي،ط2، بيروت، 1997،ص 11وما بعدها.

11 – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص92،91.

الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية كما يسميها البعض حركة فلسفية علمية ظهرت بجامعة فينا بالنمسا برئاسة موريس شليك وذلك في سنة 1922 وعرفت باسم "دائرة فينا" cercle de vienne / vienna circle وهي واحدة من أشهر المدارس الفلسفية التحليلية الحديثة الظهور والتي من أهدافها التشبه بالعلم. فالعلم تقدم لما حدّد موضوعه، وعلى الفلسفة أن تحدّد موضوعها هي الأخرى، فكان الاشتغال بتحليل الخطاب الذي يقوله العلماء أو يقوله الناس في حياتهم اليومية تحليلا منطقيا[1].وذلك، كما يقول رايشنباخ، من أجل إيضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها[2]. والوضعية المنطقية تعتمد على منهج يجمع ما بين الصورية المنطقية والتجربة المادية ذلك أن منهج الوضعية المنطقية، كما يبّين ذلك زكي نجيب محمود يشترط بأن يكون لكل عبارة تدعي الواقعية أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس[3]. وهو ما يعرف عند أقطاب هذه المدرسة بمبدأ التحقيق principe de vérification / principle of verification، وعطفا على هذا فإن العبارات الأخرى التي لا يسري عليها هذا الشرط فهي عبارات فارغة من المعنى[4].واحتاج المناطقة إلى بناء لغة صناعية بدلا من اللغة الطبيعية التي، في تقديرهم، لم تعد تواكب هذه الفلسفة العلمية الدقيقة، وصار من مهام الوضعية المنطقية محاربة الميتافيزيقا لأن قضاياها، كما تقول، فارغة لا يمكن تقريرها بمثل هذا المبدأ أي مبدا التحقيق.وإذا تقرر هذا صار لفلسفة التحليل المنطقي هدفان: الهدف الأول سلبي ويقوم على أساس استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كل العلوم، والهدف الثاني إيجابي ويقوم على أساس توضيح مفاهيم وقضايا العلوم ومناهجها، ومن ثم الكشف عن عملية تتكون من خلالها المعرفة البشرية بناء على المعطيات التجريبية[5].

ولعل ما شد انتباه زكي نجيب محمود إلى هذه الفلسفة علميتها من جهة لأن العلم هو ما كان في اعتقاده وراء التطور الغربي، ومن جهة ثانية محاربتها للميتافيزيقا، والميتافيزيقا، في تقديره، هي التي كانت ولا زالت وراء تخلف العالم العربي، وهو عربي، فلم يجد سبيلا إلى إخراجنا من هذا التخلف إلا أن نتخلى كلية عن إرثنا الميتافيزيقي، فطفق يقول:"وإنما أناصر المذهب الوضعي لأنني مؤمن بالعلم، ولما كان هذا المذهب هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعوته وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها ما تقضي مبادئ المذهب أن أمحوه، وكالهرة التي أكلت بنيها [ونسي هنا أن الذي يأكل بنيه لم يبق لنسبه أثرا] جعلت الميتافيزيقا أول صيدي، جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كلاما كاذبا."[6] وفي هذا ليس قطيعة كلية مع التراث وحسب بل إلغاء ما بعده إلغاء. فإذا كان الغربي تبنى تراثه، فهو تبنى تراث الغرب ليلغي تراثه[دون أن يطلع عليه أو يعرف مكنوناته] لأنه وبعبارة بسيطة، في اعتقاده وليس في علمه، لا يرقى حتى لأن يكون كلاما كذبا، ومثله في هذا مثل الذي يرى الشوك ويعمى أن يرى فوقه الندى إكليلا، وقد سادت الحضارة الإسلامية ما سادت بالعلم والإيمان معا. ولما تفطن في آخر أيامه، حاول عبثا أن يربط ما اعتقده من الفكر الغربي بما في تراثنا من خلال ما كتب ككتابه "في حياتنا العقلية" أو كتابه " المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" أو كتابه " تجديد الفكر العربي"..الخ. ويكفيه هذا التخبط الذي لم يعد يدري من خلاله إذا ما كان تراثنا أدنى من الكذب أم فيه على الأقل ما يسمو إلى الصدق، أم أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد خداع ومحالة إلغاء من نوع ثان؟!

وأما عن توافق التيار العِلماني مع العَلماني فذلك ل أن المبدأ العِلمي عندهم يعدّ اعتقادا وعبادة يستطيع المُتمسِك به أن يتخلص من سيطرة الأنظمة الدينية التي، في نظرهم، تقيد العقل وتقيد حرية التفكير والعلم عند الفرد، ومن ثمة كان لا بد من الدعوة إما إلى التخلي عن الدين كلية وإما إلى فصل الدين عن الدولة[7].هذه نماذج من المحاولات النهضوية التي لم تحقق النهضة المنشودة، فما الذي حال دون تحقيقها؟

من المعوقات النهضوية في العالم العربي الإسلامي:

أ/ مرجعية النهضة: أولا الحديث عن النهضة في الغرب كان بعديا أي تقويم لها بعد أن صارت واقعا ملموسا. أما عندنا فكانت عملا نظريا مأمول الوقوع دفعة واحدة. والنهضة في الغرب قامت على تراثها الإغريقو- روماني أي على "الذات" وحافظت على خط سيرها التاريخي الصاعد وإلى اليوم. أما عندنا فقد حاولت القيام على "الغير" فكانت الانتكاسة. وقد نلمس الجواب عن سؤال سبب فشل هذه المحاولات النهضوية الغريبة عن مجتمعاتها والمتايزة في مرجعياتها وغاياتها إلى حد التعارض أحيانا في الصورة التي من خلالها تفاعل الفكر الغربي، وكان ــ على نقيض

---

1 – أنظر زكي نجيب محمود،حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1980، ص238.

2 – أنظر أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية،ص176.

3 – أنظر زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق،ط3، 1982، ص61.

4 – أنظر المرجع نفسه، ص 65.

5 – أنظر زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط3، القاهرة، بيروت، 1978، ص42.

6 – زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1981، ص161.

7 – مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص92 ـ95.

ما حدث مع الفكر العربي الذي أساء قراءة هذا التفاعل وأساء كيفية التعامل معه والاستفادة منه ـــ تفاعلا ذاتيا، فكان بذلك تفاعلا ناجحا في جانب دون جانب فأنجب ما عرف فيما بعد بالنهضة فالحداثة فما بعد الحداثة.. لكن الفكر العربي كان مآله الفشل ذلك لأنه ليس فقط لم يتفاعل ذاتيا بل ذهب إلى حد أنه ألغى ذاته جملة وتفصيلا وذلك بإحداث قطيعة تامة مع تراثه من جهة ليستعير من جهة أخرى فكرا جاهزا، لكنه كان هامدا لأن أفكاره تأتينا كالجثة الهامدة، نتبرمج بها تماما كما يتبرمج الحاسوب، لا تُحيي ولا تُميت بل كثيرا ما تميت، فهي أشبه بمن يستورد مواد استهلاكية ويكدّسها ولا يلبث صاحبها أن يستورد مثيلاتها كلما نفذ المستورد ولا يسعه إنتاجها طالما هو يعتمد على الاستيراد، وقد يفسد ذلك المكدّس فيتحوّل إلى مميت. وبهذا فالفكر العربي صار رهين فكر الآخر لا يفكّر إلا إذا فكر هذا الآخر عفوا بل لا يجترّ إلا ما فكّره هذا الآخر الذي يختلف معه في المنطلق والمصب..وأنّى له، والحال هذه، أن يتفاعل أو ينهض أو يُبعث؟!.. وهذه أخرى من مسببات الفشل[1].

ب/ التقليد المطلق: القيام على "الغير" يحيلنا من دون شك إلى فكرة التقليد المطلق. ولا جرم أن التقليد المطلق منبوذ عقلا وشرعا. فالتيارات التي اتخذت الفكر الغربي منطلقا لها، وما أكثرها، بررت ذلك بفكرة العصرنة والأنسنة وعدم تقليد الأموات. والعصرنة عندها هي المدنية الغربية بكل حمولاتها، والأنسنة هي وحدة العقل والإنسان والتاريخ، وعدم تقليد الأموات أي "تراثنا" نحن ـــ كما يسمونه ـــ بكل حمولته ومن غير استثناء. فالتراث عندهم عودة إلى الأموات والعودة إلى الأموات تقليد منبوذ لكنه إذا ما تعلق الأمر بتقليد الغرب الذي قلد أجداده تقليدا مطلقا، أي تقليد المقلد فهذا محمود.(يمكن إدراج هيدجر هنا)

ج/ التقليد المطلق مؤذن بخراب الإبداع:لاشك أن التقليد المطلق يعطل التفكير ويجمده، ويقتصر العلم عند المقلد على كتابة الحواشي وحواشي الحواشي، والحال ذاتها عند مقلدي الغرب، فكلاهما لا يعدو أن يكون اجترارا لتفكيرهم، وفي أحسن الأحوال ترجمة أو شروح أو حواش عن الحواشي، وأنّى لمثل هؤلاء أن يبدعوا وهم لا يفكّرون، عفوا، لا يجترون الفكر إلا لمّا يفكر هذا الغير.

د/المشاريع النهضوية نخبوية ـــ فردية:النهضة في الغرب كانت نشاطا عمليا قبل أن تكون تنظيرا. وقامت على أساس نشاط فكري وعملي جماعي، لأن النهضة نهضة مجتمعات وأمم وليست نهضة فرد واحد. أما محاولة نهضتنا العربية فقد كانت في مجملها مجرد أعمال فردية، ولم تتصف حركاتها بالاتصال، وكان هذا من أهم أسباب الركود والفشل[2].وفوق هذا وذاك فكثيرا ما كانت التيارات النهضوية تتنابز فيما بينها ودخلت في مواجهات فكرية، وراحت كل حركة تهاجم الأخرى وتزعم لنفسها أنها الحركة الوحيدة الكفيلة والقادرة على تحقيق النهوض أو الانبعاث؛ بدلا من أن تتعاون وتتكامل أو تتنافس تنافسا شريفا يبعث على التفاؤل والإثراء لا القنوط والإقصاء.

هـ/ عدم مراعاة قابلية المجتمع للأفكار: لا ريب أن الفلاح قبل أن يلقي ببذوره في الأرض يكون على علم مسبق بنوعية الأرض وخصوبتها ومدى قابليتها لإثمار نوع البذور التي ستلقى فيها. فعدم الملاءة ستفضي لا محالة إلى نتائج عكسية، وهذا عينه الذي حدث مع المحالات النهضوية التي كثيرا ما وصل بها الحد إلى حد التعارض فيما بينها الشيء الذي أدخل المجتمعات العربية الإسلامية في نوع من التشويش والصراعات الفكرية ــ الإيديولوجية التي لا طائل من ورائها غير المزيد من التأخر والتقهقر.فالتيارات الفكرية النهضوية هذه وجدت نفسها غريبة عن المجتمع الذي تعتقده مجتمعها، فلم تكن ذلك الفيلسوف الأفلاطوني المنشود الذي يسعى إلى إخراج أهله من الكهف إلى النور، بل وإن شابهوه في الفعل فقد أخطأوه في "النور" حيث جاءوا بـ "النار" بدلا من "النور". ومع غربتها هذه أيضا حاولت عبثا أن تلقي ببذورها في أرضه فما كان منه إلا أن لفظها وانتقل إلى مقاومتها بدلا من اعتناقها ورعايتها والعمل على إثمارها، وهذا غير الذي حدث في الغرب.

ك/ الخلط بين الثابت والمتغير:كثيرا ما يتحدث عندنا النهضويون عن الأصالة والمعاصرة، وعن التراث والحداثة، وعن القطيعة مع التراث جملة وتفصيلا، وأن التراث صار من التاريخ الماضي، وعلينا أن نعيش الحداثة، فكان الخلط بين الثابت والمتغير وبين النص والاجتهاد.

إن الذي ندعوه بالذات هو ذلك الثابت الذي لا يتقادم وهو خارج دائرة التراث، إنما الذي يتقادم هو ذلك الاجتهاد (حول النص) الذي نسميه حداثة اليوم ونسميه تراثا في الغد، ومشروع لنا أن نتجاوزه إذا ما تجاوزه الزمان، وهو ما يمكن أن ندخله فيما يسمى عند البعض بالتاريخانية. والعمل على إدخال الكل في ماصدق التراث هو الذي كان وراء فشل هذه المحاولات النهضوية.

ل/ الشدة والعنف في الدعوة:من التيارات النهضوية من يلجأ إلى الشدة والعنف في دعوته، ومعلوم، وبما لا يدع مجالا للشك، ومن قوانين القرآن في ذلك قوله جل جلاله: ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾[3]، ولنا في نموذج حكم المعتزلة في تاريخ الأمة، الذي هو ليس ببعيد، عبرة رغم ما كانت تدعو إليه من حرية؛ فالإكراه أنى كان منبعه يولّد الإكراه المعاكس ويؤجج نار المعارضة ولو كان الذي تَعْرِضُ حقا صريحا.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 107،106.

[2] – انظر حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، دار الرشاد، ط1، القاهرة،1996، ص349،350.

[3] – سورة آل عمران، الآية 159.

إثمار النهضة: العوامل الثلاث: إن إثمار النهضة يقتضي، في تقديرنا، عوامل ثلاث ولا غنى عنها لكل أمة تروم الانبعاث والنهضة من جديد: عامل الفكرة وعامل المجتمع وعامل السلطان. أما عامل الفكرة فلا مناص من أن تكون فكرة أصيلة ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مرجعيتها عائدة إلى هويتها التي تميزها عن غيرها من الهويات، ممثّلة في اللغة والدين والتاريخ..الخ حتى إذا ما ثوّرت الفكرة وتوالدت وتكاثرت زادت المجتمع غنى إلى غناه وإصلاحا إلى إصلاحه، وبعثت في الفرد الشعور بالانتماء والعزة والثقة في النفس فتُفتِّق مواهبَه وتجعل منه جندا من جنود الله لا يطلب العزّة إلا فيما ابتغاه الله له ولا يتخلّق إلا بأخلاقه فتستقيم لديه "المادة" و"القيمة" حيث تسترشد "المادة"، على جميع الأصعدة، "بالقيمة" فلا يسع بَعدها الدّنيا إلا أن تكون مطية للأخرى، ولا تُنال الآخرة إلا بخيرية الدنيا، وإذا صلحت الدنيا ساد الخير وزهق الباطل وتحقق المطلوب؛ و"لقد أعزّنا الله بالإسلام، فمن ابتغى العزّة في غير الإسلامي أذلّه الله" وهي دعوة حق جعلها عمر رضي الله عنه في أمته باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد تولّدت لديه انطلاقا من فهمه الدقيق والعميق لقوله جل وعلا: ﴿ **وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً**﴾[1].

وعطفا عما سبق فالذي نراه، في تقديرنا، وقد يوافقنا في هذا كثير من الباحثين[2]، ولعلّه يكون من أهم مسببات فشل المحاولات النهضوية التغريبية، أن النخب التحديثية التغريبية في العالم العربي الإسلامي اعتقدت اعتقادا جازما أن البشرية قد اتخذت مسارا فكريا تاريخيا حتميا لا يمكن أن تحيد عنه، والبشرية اليوم تعيش مرحلته الأخيرة المتمثلة في مرحلة العقل والعلم التي كانت تتحرك نحوها منذ بداية تاريخها، أي تماما كما حاول أن يوهمنا بذلك أوغست كونت A.Comte (1798-1857) بفكرة المراحل التاريخية الثلاث، وليس لنا إلا أن ننتظم، كما يقدّر النهضويون التغريبيون، في هذا التاريخ الإنساني. ومن دون شك فإن في هذا جزء من الصحة وليس كل الصحة. فالمرحلة الآنية هي حقا مرحلة العقل والعلم ولكنها ليست حتما مرحلة العَلمانية الملحدة، ولا مرحلة العِلمانية ذلك لأننا نؤمن بأن مرحلة العقل والعلم هذه هي آخر مرحلة تعيشها البشرية وذلك لأننا نؤمن أيضا أن النبوات والكتب السماوية أنزلت وفق التدرج التاريخي للفكر البشري.. فلقد واكبت النبوات والرسالات السماوية الفكر البشري في تدرجه وكانت الرسالة المحمدية هي آخر الرسالات تماما كما كانت مرحلة العقل والعلم هي آخر المراحل التي انتهى إليها الفكر البشري، وهما مرحلتان قد تحققتا تاريخيا. ولهذا نرى أنه لما كانت حجة هذه المرحلة الأخيرة هي حجة العقل والعلم جاءت هذه الرسالة المحمدية الأخيرة هي الأخرى لتواكب وتخاطب جيل هذه المرحلة وفق مقتضيات هذا العقل وهذا العلم:﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الأفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** ﴾[3] وما آيات الأفاق والأنفس في تقديرنا إلا التي هي آخذة في الجلاء وفق مقتضيات المرحلة الأخيرة التي نكون قد قطعنا شوطا منها اليوم والتي أهم ما يميّزها العقل والعلم. والحال هذه فإننا نتساءل عن أولئك الذين يديرون ظهرهم لمثل هذا الدين العظيم وهذه المرجعية الأصيلة، التي ما انفكت تدعون إلى إعمال أو الرجوع في أهم قضايانا المصيرية إلى العقل والعلم معا، والآيات القرآنية الدالة على هذا كثيرة إن لم يكن القرآن جلّه، " وما الذين يختارون منا "العلمانية " ـ يقول محمد عمارة ـ أو الذين يسعون إلى إقامة "دولة دينية كهنوتية"..ما هؤلاء وأولئك إلا مقلّدون ـ بوعي أو بغير وعي ـ للحضارة الغازية، غافلون أو متغافلون عن أشياء جوهرية هي بالنسبة للإنسان العربي المسلم منطلقات أساسية، ومن بينها، بل وفي مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومن الحرية التي منحها للإنسان فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا"[4]. فإذا وعيت عرفت أن هذا من أسباب فشل المحاولات النهضوية التغريبية، فكلما ابتعدت عن مرجعيتك ابتعدت هي وقومها عنك.

وقد نلمس الجواب عن سؤال سبب فشل هذه المحاولات النهضوية المتمايزة في مرجعياتها وغاياتها إلى حد التعارض أحيانا في الصورة التي من خلالها تفاعل الفكر الغربي وليس في المضمون، وكان ــ على نقيض ما حدث مع الفكر العربي الذي أساء قراءة هذا التفاعل وأساء كيفية التعامل معه والاستفادة منه ـــ تفاعلا ذاتيا، فكان بذلك تفاعلا ناجحا في جانب دون جانب فأنجب ما عرف فيما بعد بالنهضة فالحداثة فما بعد الحداثة.. لكن الفكر العربي كان مآله الفشل ذلك لأنه ليس فقط لم يتفاعل ذاتيا بل ذهب إلى حد أنه ألغى ذاته جملة وتفصيلا وذلك بإحداث قطيعة تامة مع تراثه من جهة ليستعير من جهة أخرى فكرا جاهزا، لكنه كان هامدا لأن أفكاره تأتينا كالجثة الهامدة، نتبرمج بها تماما كما يتبرمج الحاسوب، لا تُحيي ولا تُميت بل كثيرا ما تميت، فهي أشبه بمن يستورد مواد استهلاكية ويكدّسها ولا يلبث صاحبها أن يستورد مثيلاتها كلما نفذ المستورد ولا يسعه إنتاجها طالما هو يعتمد على الاستيراد، وقد يفسد ذلك المكدّس فيتحوّل إلى ميت. وبهذا فالفكر العربي صار رهين فكر الآخر لا يفكّر إلا إذا فكر هذا الآخر عفوا بل لا يجترّ إلا ما فكّره هذا الآخر الذي يختلف معه في المنطلق والمصب..وأنّى له، والحال هذه، أن

---

[1] – سورة طه، الآية 124.

[2] – سبق وأن نشرنا مقالا في بداية التسعينيات يثير الموضوع ويعالجه وكان تحت عنوان: اللائكية هل هي حتمية تاريخية؟، وأنظر مثلا: احميدة النيفر، النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي، ضمن :الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص20 – 19

[3] – سورة فصلت، الآية 53.

[4] – محمد عمارة،التراث في ضوء العقل،دار الوحدة، ط1، بيروت،1980 ، ص183.

يتفاعل أو ينهض أو يُبعث؟!.. وهذه أخرى من مسببات الفشل. إن الأفق لا نراه إلا في فكر فلسفي (الفكرة) يقوم على أساس تفاعل ذاتي، على أساس فكر يُثوّر ذاته بذاته ومن داخل ذاته، ولا ضير بعدها إذا ما ازداد هذا الفكر تفاعلا مع أفكار، ولو هي من خارج ذاته، لكنها لا تصدم ولا تعارض مبادئه ولا مقاصده ذلك أن الحق يعضده الحق ولا يضادّه، كل ذلك في فكر فلسفي يتوجه إلى التراث ابتداء ليُوَجّهه بعدها نحو المستقبل وليس ليبقى رهين مسائل الماضي، فالماضي أرضية الحاضر ولا مستقبل من دون حاضر...ولكم كان صريحا وصارما ومباشرا الفيلسوف الألماني المعاصر الكبير مارتن هيدغر M.Heidegger (1889-1976) لما قال، وهو يجيب أحد محاوره عن سؤال إمكانية تحوّل الفكر الغربي يومئذ اعتمادا على انفتاح تاريخ الوجود الغربي المعاصر على تجارب أخرى ليست غريبة أي عن "ميتافيزيقا" أخرى غير التي أنتجت العالم التقني الغربي المعاصر، قال:" قناعتي هي...أن هذا التحوّل لا يمكن أن يحدث انطلاقا من بوذية الزان أو أي تجارب أخرى حصلت في الشرق. إن تحوّل الفكر الغربي في حاجة إلى مساعدة من الموروث الأوربي أو مما اكتسبه حديثا، لأن الفكر ـ وهنا الفقه الذي نريد أن يفقهه الناس ـ لا يتغيّر إلا من فكر له نفس المصدر ونفس الهدف"[1]، إذا فلا مناص، لأي نهضة، من الفكرة الأصيلة، "ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعلمُونَ"[2] أو يتجاهلون أن حاضرا من دون ماض لا أمل له في مستقبل. ثم إن هذه الفكرة التي نتحدث عنها مع أصالتها لا يمكن لها أن تثمر ما لم تكن تحمل كل مقوّمات النهوض السليمة من العيوب والحاملة لشتى "جراثيم التكاثر" التي نحسبها متمثِّلة في العقل والعلم والحرية والأخلاق. أما العقل فهو نقطة الارتكاز:﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[3] وأما العلم فهو مطلوب لا بد منه: ﴿ **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾[4] كما هو سبب التسخير ف ﴿ **اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ البَحْرَ لِتَجْرِيَ الفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[5]. وأما الحرية فلا اعتبار من دونها: ﴿ **فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكفُرْ**﴾[6]. وأما الأخلاق فبها يصير "الحيوان" إنسانا، وفيها تتجلى رسالته الحقة:" إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[7].

وأما عن عامل المجتمع ودوره في الانبعاث، فإن الفكرة الأصيلة إذا ما كنّا نعتبرها بمثابة البذرة الطيبة فإن المجتمع هو بمثابة التربة التي تنمو فيها تلك البذرة، فلسفتك (الفكرة) التي تطمح أن تُنهض بها أمتك. ولمّا كانت البذرة لا تنمو إلا في التربة التي تلائمها فكذلك الفكرة لا تنمو إلا في المجتمع الذي يحتضنها ولا يحتضنها إلا إذا كانت تتوافق ومقوماته الأساسية ذلك أن الجسم لا يقبل إلا ما كان من جنسه ويدفع بكل جسم غريب عنه، ومن ثم فإن الفلسفة التي تدعو إليها لا يكون لها صدى ولا إثمارا ما لم تعبّر عن هوية وطموحات أفراد المجتمع ولو ادعى صاحبها أنها اجتهاد من صميم المرجعية الفكرية للمجتمع نفسه، أما وقد كانت دخيلة تسعى إلى هدم الذات ولا ترقب فيها إلا ولا ذمة فاعلم أنها لا تعدو أن تكون، في أفراد المجتمع، مجرد مكاء وتصدية؛ وما كان الإسلام ليثمر في الأمة العربية لولا أنه جاء ليتمم مكارم أخلاقها ويواكب فطرتها السليمة.

وأما عن السلطان فلا الثمرة أثمرت ولا التربة احتضنت ما لم يرعاهما الفلاح هذه بالحفظ وتلك بالمعالجة. أما حفظ الفكرة فبالسهر على تطبيقها، وأما معالجة المجتمع فبالتربية والتعليم يعدّه لحمل أمانة الفكرة واستثمارها، وقد صدق سلفنا الصالح لما قال: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، " إنما القرآن خط مسطور بين دفّتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال، كما قال يوما علي كرم الله وجه وهو يحاور مخالفيه الخوارج"[8] ولنا بسط لكل هذا في كتاب هو في طور الانجاز إن شاء الله، والله من وراء القصد وهو هادي السبيل[9].

[1] Heidegger M., Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Mercure, Paris, 1977, P. 65.

[2] – سورة سبأ، الآية 28.

[3] – سورة الرعد، الآية 4.

[4] – سورة الأنفال،الآية 42

[5] – سورة الجاثية الاية12،13

[6] – سورة الكهف، الآية 29.

[7] – الحديث رواه البخاري وأحمد وغيرهما.

[8] – محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط1،1934، ص 167.

[9] – أنظر مناد طالب، واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي، ص103ـ109.

إشكالياتُ الحَدَاثَةِ في البِيئَةِ العَرَبِيَّةِ
بين منابعها الغربيّة وخصوصيّة الثقافة الشرقيّة

أ. بلقاسم علواش

جامعة جيلالي اليابس – سيدي بلعباس

Abstract:

subjects like modernity or laicism and liberalism, rationalism and freedom , Multiparty, democracy, and Accept the opinion of others, are Words belong to Western civilization. And the Historical practice of this concepts are blended with the expansionist colonial missionary wave, that the Islamic and Arabic world don't accept them, Although they where adopted by the Arab elites Without taking into account the specificities of peoples and differing stages of history experienced by communitiesThis was the Obstacles against the modernity in Arabic world, Moreover the advocates of modernity where Christian like chebli chamil, yacob saroof, fareh Antoine, Nicola hadad, slama moussa, wali edine yaken, Louis awad… Regardless of Integrity of this thesis (who Arabic and Islamic world can progress?), they were rejected by the Islamic speech , because they are not a Muslim thinker. And they have not a relation with the Islamic civilization, and they are Loyal to the colonial West. So the Islamic speech was very Skeptic against modernity, because he pretend that it is a cultural alienation and it is the face of the west invasion. This speech Suggested other concepts like "el-hakimia" against laicism, and "el-choora" against democracy, and " saultat el nass" the Authority of Scripture against rationality, and "el-firkha elnadjia" survivor Band against the plurality.

This article treat the problematic of modernity in the Arabic world.

توطئة:

لا يشكك باحث منصف اليوم، في أن الحداثة الغربية بكل محمولاتها الفكرية وتحولاتها الكبرى ومساراتها الإبستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية، وبكل صورها وتجلياتها قد طرَقَت أبوابَ العربِ دون استشارتهم، فكانت بذلك كنهر هائج، يجرف في طريقه كل شيء، بما لها من قدرة أشبه ماتكون بذلك السائل المذيب لكل المواد، فهي قادرة على تحويل الجواهر إلى علاقات، والماهيات إلى سيرورات، والغايات إلى وسائل، إنها مفهوم حضاري شامل، يطال كافة مستويات الوجود الانساني، تتميز بنفورها من كل مماهاة وتنميط، فهي ثورة مستمرة، ونفيّ دائم، وتجاوز متواصل لكل ثابت، حتى يغدو في إطارها "كل ما هو صلب" سائلاً ومتبخراً، وكل ما هو يقيني نسبي، إنها تجاوز مستمر وحركة أشكال لا تنتهي، وتعد في بنيتها العليا أو في مستواها الفكري، مجموعة تحولات جذرية، كمية وكيفية، تشمل مفهوم "الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة..."[1]، إنها بتعبير آخر، أشبه بمفهوم مجرد أو مثال فكري يلم شتات مستويات متعددة: (الثقافية، الفلسفية، التقنية، الاقتصادية، السياسية، الإدارية، والاجتماعية،... وغيرها)، في حين يكتسي مفهوم التحديث مدلولاً جدلياً وتاريخيا بما يشير إليه من دينامية تقتحم هذه المستويات، وطابعها تحولي[2]. ولئن صدرت التجربة الأوربية للحداثة في البداية ومابعد الحداثة فيما بعد عن موقفين مختلفين: موقف اتجاه الماضي والتراث، بمحاولة استرجاعه والعودة إزاءه إلى النموذج الإغريقي والروماني، وموقف إتجاه المستقبل قائم على فلسفة التنوير، أي على العلوم وحتمية التقدم الانساني. فإنها في الجانب العربي اصطدمت الحداثة في تمثّلها للأنموذج الغربي بمجموعة مفاهيم وافدة وجدت نفسها منبتة عن بيئتها، فاحتاجت إلى تبيِّئَةٍ، أو إلى البحث عما يقابلها في الثقافة العربية الإسلامية، لكنها لم تجد ما يوائمها، ولا من يلائمها مع التراث العربي الاسلامي فلقيت الغرابة، والرفض والنفور، وفشلت مشاريع التحديث العربي منذ انبعاث مشروع النهضة، ذلك أن الحداثة لم تستشر العرب وفق منطقها، الذي يدهس الأبواب دون استشارة أو اختيار، بل إن استراتيجيتها التي تقوم على تحويل الجواهر إلى علاقات والماهيات إلى سيرورات والغايات إلى وسائل تأبى ذلك الاستئذان، فهي تفكِّكُ أي موضوع وتحلله، وتنزع عنه الورود الجميلة التي كسته، وتهدم الأوهام الرائعة التي علقت به، لكنها وإن نجحت في أماكن كثيرة في ذلك، إلا أنها فشلت في بيئات أخرى كثيرة، من بينها البيئة العربية ببنيتها الثقافية المرتكزة على تعاليم الإسلام، الظهير العصيّ والمانع. انتقلت مفاهيم الحداثة إلى البيئة العربية الحديثة والمعاصرة، على يد أولئك المفكرين؛ الذين اجتهدوا في توطينها في نسيج الثقافة، وتبيئتها في الفكر العربي الإسلامي، تحت مسميات شتى، باسم التحديث تارة، وباسم التجديد تارة أخرى، وتعددت المداخل والمنافذ، فتسربت إلى الإبداعين الأدبي والفني في البداية، كما يشهد لذلك على سبيل المثال لا الحصر: شعر نازك الملائكة والسيّاب وأدونيس، وروايات نجيب محفوظ ومسرح توفيق الحكيم، وسينما يوسف شاهين وصلاح أبو سيف، وموسيقا الأخوين عاصي ومنصور الرحباني. وفي الانتاج النظري الفكري نقل المفكرون العرب مقولات الحداثة الغربية، كل واحد آخذ بطرف، فمن وجودية عبدالرحمان بدوي إلى وضعية فؤاد زكريا، وعلمانية سلامة موسى، وأنثروبولوجية علي الوردي، وجينيالوجية جمال حمدان، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، وتاريخانية العروي، وجدلية حسين مروى، وفوكوية الجابري وسيميائية أركون...إلخ، فكانت حداثة نظرية غربية بأنساب عربيّة. وفي مقابل ذلك علت أصوات تلوذ بالتراث ترفض منطلقات الحداثة الغربية جملة، ومنهم بعض التوفيقيين الذين رفضوا بعض المنطلقات والتفاصيل الحداثية، ودعوا إلى حداثة العرب الخاصة، في

---

1 – محمد سبيلا، الحداثة ومابعد الحداثة، نشر ضمن سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، ط2، 2007، صص:64-65.

2 – المرجع نفسه، ص:07.

مقابل السيل الجارف من المفاهيم والمناهج الوافدة من الغرب (الآخر)، ومقاربتها بالمبادئ التي تتأسس عليها الهوية الثقافية المحلية، بالبحث عن كيفيةٍ ملائمةٍ تُستقبَل بها الحداثة الغربية، بتأصيلها وأقلمتها مع الموروث، فالعبقرية العربية حسب هؤلاء أبدعت فيما مضى، وبإمكانها الإبداع من جديد، والحضارة الغربية مدينة لمثيلتها الإسلامية، ولو "لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربا الحديثة عدة قرون"[1]. ومن هؤلاء المفكر "طه عبدالرحمان"[*] في عديد مؤلفاته. إذ لم يتوان في نقد الحداثة الدخيلة وكشف عوارها وبيان أخطارها في نتاجه الفكري الغزير، الذي يظهر بوضوح نزوعه التوفيقي، الهادف إلى تأسيس حداثة عربية مبدعة تتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الثقافي العربي الإسلامي، وتستجيب أيضا لمطالب العصر، وتحاول أن ترسي دعائم مشروعها على عنصر التراث باعتباره "موضوع البحث والدراسة، وهدف التجديد في واقع يتعاطى مع الموروث والوافد، وهو في أمسّ الحاجة إلى التغيير والتجديد ليساهم إيجابيا بدوافع وشروط الإبداع التي يتضمنها في داخله في تغيير العصر وفق مستجدّاته ومقتضياته الراهنة"[2]. ولأجل صعوبة ذلك، أو استحالته، بقيّت قضايا كالعَلمانية، الحرية والديمقراطية، العقلانية، العلمية، الروح النقدية....قضايا ساخنة وحساسة في صراع محتدم وقوي مع تأثيرات المخزون التراثي، الذي لم يتم إعادة نقده ولا إعادة بنائه بكيفية تجعله قادرا على احتواء هذه المفاهيم، أو إعادة انتاجها وتبيئتها من جديد، ومن هنا نجد الفكر العربي الإسلامي المعاصر يبني موقفه من الغرب الحديث مستندا في ذلك إلى مرجعيات خمس: تراثية، تاريخية، دينية، ثقافية، وواقعية، انطلق منها في تأسيس مواقفه من أهمّ مميزات الحضارة الغربية وأبرز قيّمها الحداثيّة. ويمكننا تلمّس تجلّي الموقف العربي الاسلامي في ثلاث تيارات كبرى: تيار حداثي مؤيد الغرب وحضارته، لا يرى الخلاص إلا بسلوك ذات السبيل الذي سلكه الغرب في حداثته، وتيار سلفي ناقم على الغرب، يرى الحداثة نبتة مرة في البيئة العربية، لا يمكنها النجاح ولا الفلاح، لمصادمتها وتعارضها مع الثوابت الثقافية، وتيار توفيقي يجمع بين الاثنين، ويرى أنه بالإمكان التوفيق والاستفادة من الرؤيتين الأُخْرَيين، والإفادة بالتالي من معطيات التراث ومعطيات الحداثة، باعتبار هذه الأخيرة منجزاً إنسانياً عصرياً، ويقدم هذا التيار نفسه على أنه وسط بين طرفين، متعارضين كل التعارض. وما يزال هذا التعارض بين وجهات نظر هذه التيارات يلقي بظلاله على جدل الأنا والآخر، الذي بقي حبيس الطرح التاريخي السلبي، بعيدا عن التناول العقلاني الإيجابي، ومن خلال هذا التباين البارز بين هذه التيارات نفهم لماذا لا يقرأ أغلب القراء العرب هذه القضايا، أو القيم الحداثية كما ترد في سياقها التداولي النظري والغربي؟ بل يقرؤونها عادة وهم يحاولون منذ اللحظة الأولى الكشف عما وراءها، وإذا كانت مكتوبة، نجد أغلبهم يتركون السطور وينهمكون في قراءة ما بين السطور، ويعد منذ البداية أي كلام في مثل هذه القضايا كلاماً متّهَماً، كلام يُقرأ بتأويلٍ ويُسمع بتأويلٍ[3]. ذلك لأن قضايا مثل العَلمانية، أو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، والليبيرالية، وإطلاق الحريات، والعقلانية، والتعددية الحزبية، والديمقراطية، وقبول الرأي المخالف، والتقدم، وغيرها ألفاظ تنتمي للحضارة الغربية، وامتزجت ممارساتها التاريخية بالموجة الاستعمارية التوسعية التبشيرية، الأمر الذي جعل من هذه المفاهيم غير سهلة الهظم في الثقافة العربية الاسلامية، وحتى تبنيها من قبل النخب لم يراع في ذلك خصوصيات الشعوب ومراحل التاريخ المتباينة التي تمر بها المجتمعات. وزاد من معوقات الحداثة العربية، أن روادها الأوائل، من أمثال: شبلي شميل، يعقوب صروف، فرح أنطون، نقولا حداد، سلامة موسى، ولي الدين يكن، لويس عوض، وغيرهم، كان غالبيتهم من نصارى الشام، وبغض النظر عن صدق دعوتهم للتقدم والنهوض بالبلاد العربية أخذا بالنمط الأوربي الذي دعوا إليه، وقد رأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي. إلا أن الخطاب السلفي والتراثي عموما، رأى أن هؤلاء لا ينتسبون للإسلام دينا وحضارة، وأن ولاءهم الحضاري للغرب الاستعماري، الذي تربوا في مدارسه الأجنبية وضمن إرسالياته التبشيرية، ورغم تناغم بعض المفكرين المسلمين مع هؤلاء أمثال قاسم أمين في "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة"، وعلي عبدالرازق في "الإسلام وأصول الحكم" وغيرهما، إلا أن الخطاب التراثي المستند إلى الدين بقي معارضاً ومشككاً ورافضاً، بل اعتبر مثل هذه المفاهيم ذات ارتباط وثيق بالتغريب والغزو الثقافي، فارتفع في مقابل مصطلح العَلمانية مفهوم الحاكمية، وفي مقابل مصطلح الديمقراطية مفهوم الشورى، وفي مقابل العقلانية مفهوم سلطة النص، أوالنقل مقابل العقل، وفي مقابل مصطلح التعددية يقفز مفهوم ومنطق الفرقة الناجية....وهكذا. هذه هي بعض الإشكاليات العويصة التي أعاقت ومازالت تعيق

---

[1] – محمد الخطيب، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، 2006، ص:208.

[*] ومن أهم أعماله: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (1987)، العمل الديني وتجديد العقل (1989)، تجديد المناهج في تقويم التراث (1994)، فقه الفلسفة:1- الفلسفة والترجمة (1995)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (1998)، فقه الفلسفة:2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل (1999)، سؤال الأخلاق، مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (2000)، حوارات من اجل المستقبل (2000)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (2000)، الحق الغربي في الاختلاف الفلسفي (2002)، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري (2005)، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (2006).

[2] – جيلالي بوبكر، التراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص:175.

[3] – ينظر: محمد عابد الجابري، ضرورة البحث عن " نقاط التقاء" لمواجهة المصير المشترك، ضمن حوار المشرق والمغرب، نصوص إضافية، منشورات الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، ط1، 1990م، ص:65.

مسار التحديث والحداثة في المجتمعات العربية، وسنتناول أهم الإشكاليات وليس كلها، لأنها من الكثرة بما يستعصي على الحصر، فضلا عن المناقشة في مقال محدود، لا يمكنه تغطية عقابيل التحديث ومطباته في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر:

-أَهَمُّ إشكاليات الحَدَاثَةِ في البِيئَةِ العَرَبِيَّةِ: تصطدم الحداثة في البيئة العربية بجملة إشكاليات، انتجتها ظروف تاريخية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، تناولها الفكر العربي الإسلامي، في سياق جدلية الأنا والآخر، فالذات العربية والإسلامية تعيش التخلف بمختلف صوره، بينما يعيش الآخر الغربي الرقي الحضاري ويحتكر شروطه، منذ التحولات الكبرى التي عرفتها أوربا الغربية ابتداءً من القرن الخامس عشر، والتي تمثلت بما عُرِفَ بـ"النهضة الأوربية". ولقد كانت هذه الحركة الضخمة، مع ما رافقها من حركات، وما تبعها من ثورات، قد انتشرت بداية في أوربا الغربية ثم اجتاحت القارة العجوز شرقا وغربا، وانتقلت بفعل عوامل عدة إلى القارات الأخرى. وانجلت في آخر مراحلها عمّا يسمى بالعولمة، كظاهرة اقتصادية، أو ثورة تكنولوجية ثقافية، تنفذ بواسطة آليات شتى، لها أبعادها وتداعياتها، والتي من معناها اللغوي تعميم الشيء وإكسابه الصبغة العالمية وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله، فيكون بذلك الحديث عن "العولمة" يستدعي دوما الحديث عن "الحداثة"، فلا يتطرق الخطاب المعاصر إلى هذه الثنائية دون التطرق إلى العلاقة الجدلية والتداخل التكاملي بينهما. فالحداثة منظومة فكرية يراد لها أن تتعَولَمَ، أو أن تكون عالمية، كما أن الحداثة تدعو بإلحاح شديد إلى ركوب قطار العولمة والانخراط فيه "تأثيرا" وتأثرا، والعولمة هي الأخرى ظاهرة يراد منها الترويج للحداثة، ومن هنا تتحدد العلاقة الترابطية بينهما. ومن هذا المنطلق تنوعت المواقف في الفكر العربي المعاصر اتجاه الحداثة الغربية، حسب تنوع استجابات المفكرين والباحثين العرب والمسلمين للفكر الغربي ولتوجهاته السياسية والاقتصادية والدينية، والتي أخذت طابعا إيديولوجيا اتسم بالشمولية. في هذا السياق يُطرح السؤال عن طبيعة الموقف الفكري العربي المعاصر من الحضارة الغربية، لأنّه يرتبط بسؤال النهضة والتأسيس لها في سياق علاقة الأنا بالآخر فكرا وتاريخا وثقافة وحضارة.

1- إشكالية فصل الدين عن الدولة: تعتبر قضية فصل الدين عن الدولة، أو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، من القيم الحداثية، التي ينبغي لمن يريد الانخراط في الحداثة الغربية الأخذ بها، وهي من القضايا التي يختصم الناس حولها في العالم العربي، ولكي نفهم جوهر الخلاف العربي في هذه القضية لابد من الوقوف قليلا عند علاقة أوربا بالدين، والتي لم تكن علاقة وُدٍّ دائما على امتداد تاريخها، بل عرفت تجربة بئيسة معه، فكان بالنسبة لها ظلاما واستبداداً وجهلا وغلظةً وانصرافاً عن عمارة الأرض، فنفرت منه وثارت عليه، وفصلته عن واقع الحياة، وقلصت نفوذه ونزعت سلطانه، وحبسته في أضيق نطاق، حتى باتت أوربا تؤمن ألا شيء ثابت على الإطلاق، حتى الإيمان أو اليقين الذي يعتقده المسيحيون وغيرهم أضحت ثوابته متجاوزة، أو كما قال برتراند راسل الحائز على جائزة نوبل للآداب عام1950م: "ليس ثمة كمال ثابت ولا حكمة لا تَقَدُّمَ بعدها... وأي اعتقاد نعتقده وإن كان مما نظنه بالغ الأهمية ليس بباق مدى الدهر، ولو تخيّلنا أنه يحتوى على الحق الأبدي، فإن المستقبل كفيل بأن يضحك منا"[1]. هكذا أدى التسلط الكنسي بالأوربيين ألا يتعرفوا على دين الله الحق، الذي أُنْزِلَ على عيسى ابن مريم عليه السلام، وإنما عرفت أوربا صورة محرّفة منه، نقلها بولس "رسول الأمم"، الذي حمل تعاليم المسيح على محمل آخر، وأذاعها ونشرها في كل ربوع أوربا، قال عنها الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان أنها كانت تفاسير وشروح كاذبة، شكلت طبقة كثيفة من الظلام، شوهت الدين المسيحي وأخفته عن الأبصار، ومن ثمة دعا إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً، للتمييز بين العناصر التاريخية والأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس، من خلال ترجمته ليسوع المسيح[2]. وقد لجأت أوربا إلى هذا الفصل بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة والمجتمع ووجهتها، إذ تحوّل رجال الدين إلى طواغيت مستبدين، ومحترفين سياسيين تحت ستار الإكليروس، والعشاء الرباني، والرهبانية، التي وزعوا بموجبها صكوك الغفران على الناس في الدنيا لحجز مقاعدهم في الآخرة. كما وقفت الكنيسة ضد العلم، وهيمنت على الفكر، ونصّبت لمخالفيها من العلماء والمفكرين محاكم التفتيش بعد اتهامهم بالهرطقة. وقد نشب الصراع بين البابوات في روما وبين الأباطرة والملوك في دول أوربا، فكان النصر للباباوات أولاً، ثم آل للملوك ثانياً، ولم يتم القطع الكلي مع الكنيسة رغم انتصار الساسة على رجال الدين، بل استخدمها الملوك لتحقيق مصالح دولهم، وسخروها أداةً طيّعةً لاستعمار الشعوب، حتى ارتبط الاستعمار بالتبشير والتبشير بالاستعمار، وتواصل الصراع وأدت تطوراته بين الكنيسة والملكية إلى ثورات شعوب أوربا، وحسمت الثورة الفرنسية موقفها من طرفي الصراع، فلفظت الاثنين (الملوك الأباطرة والباباوات) معاً، وتجلى ذلك من خلال أحد الشعارات الشهيرة التي رفعتها: "اشنقوا آخر ملكٍ بأمعاء آخر قسيس"، ومن ثمة كان الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية ضروريا لتقدّم الشعوب الأوربية، التي عانت طويلا من سطوة الكنيسة واستبداد الملوك، وأصبحت بذلك العَلمانية سمة بارزة في أوربا، وجزءاً من الحياة اليومية فيها، بُنِيت عليها الدساتير وشُرّعت على ضوئها القوانين، وأسهمت في تطوّرها الحديث والمعاصر[3]. لكنَّ العَلمانيين العرب لا يتوقفون

---

[1] – العقل والمادة، برتراند رسل، ت. أحمد إبراهيم الشريف، القاهرة 1975م، ص:256.

[2] – ينظر: محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص:7.

[3] – ينظر: حسن حنفي، العلمانية والإسلام، ضمن حور المشرق والمغرب، مرجع سابق، صص:71-76.

عند خصوصيات الشعوب العربية ولا بمرورها بمراحل تاريخية متباينة، ولا يقرّون بأي نمط آخر للتقدم إلا وفق النمط الغربي، ويدعون للحداثة العربيّة مستلهمين تجربتها الأوربية ونموذجها كاملا في أدبياتهم الفكرية، وفاتَ أكثرهم أن الشعوب الأوربية لا تعيش الحداثة فحسب، بل هي في قلب تجربة أخرى جديدة، تلت الحداثة وانبثقت عنها، وهي "ما بعد الحداثة"، وهم بهذا – أي العلمانيون العرب- يلتقون بوجه من الوجوه مع التيارات التراثية التي تنشد الأصالة من حيث هم ينتقدونها، لأنّ العَلمانيين العرب يصرّون على تجربة صارت من الماضي الأوربي، مثلما يصر التراثيّون على التراث، الذي هو تجربة من الماض العربي[1]، فالحداثيون بهذا المعنى يبيحون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم. أو كما أخذ عليهم الدكتور طه عبدالرحمان في نقده الأخلاقي للحداثة الغربية بأنه "إذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لا ديني، فَلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العَلمانية، فَلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العَلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية"[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ الباحث على دعاة العَلمانية العرب الأوائل أنهم كلهم من النصارى العرب، وجلهم من نصارى الشام، وهذا وقف عقبةً كأداء أمام قبول دعوتهم في بيئة إسلامية، لأنّ الشعوب العربية مسلمة في غالبيتها الساحقة، ولا تنظر إلى مثل هذه الدعوات التي تقترب من الدين الإسلامي وتدعو لإقصائه عن الشؤون العامة العربية أسوة بالدين المسيحي في أوربا، وهي تصدر عن أناس مسيحيين، حتى وإن كانوا عربا، إلا بعين الريبة والشك، لأن العرب المسلمين يرى غالبيتهم أن الولاء الحضاري لعرابي الحداثة هؤلاء إنما هو للغرب، وبالتالي لا ينتسبون للإسلام لا دينا ولا حضارة، وفضلا عن ذلك تربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير(التنصير)، وحتى وإن تبعهم بعض العرب المسلمين، وخاصة من رواد البعثات التعليمية، التي ذهب بموجبها طلاب مسلمون إلى بلاد الغرب لتلقّي أنواع العلوم الحديثة، وكان لهؤلاء وأولئك أثرٌ كبيرٌ في نقل الفكر العلماني ومظاهره إلى البلاد العربية؛ حيث افتُتِنَ الطلاب المبتعثون إلى أوربا بما رَأَوْا من مظاهر التقدُّم العلمي وآثاره. واستمر الشك يساور الكثيرين في أغلب طروحات المبشرين الأوائل بالحداثة من النصارى، لكونهم حتما لا يفهمون الدين الاسلامي ولا يعنيهم أمره، حتى يعاملونه معاملة لا يستحقها مثل معاملة الكنيسة في الغرب، دون مراعاة للاختلافات الجوهرية بينهما[3]، ولا للسياقات التاريخية المتباينة بين المنتمين إليهما، وهذا ما شكّل لُبْسًا في الفكر العربي الحديث والمعاصر حسب الدكتور محمد عابد الجابري، الذي قال: أن "مسألة العَلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات. إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يُعبَّر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية... "[4]. ضف إلى ذلك، أنه في الوقت الذي كان أولئك الرواد ينشرون دعواتهم إلى العَلمانية واللائكية ومعها قيم الحداثة المختلفة، ويحمّلون الدين الإسلامي مسؤولية تخلف العرب، ويوجهون السهام إليه، كانت الشعوب العربية المسلمة تواجه الغرب المستعمِر المبشر بالحداثة والتنوير وليس لها من مقوّم جامع تلوذ وتحتمي وتتحصن به، وتدافع انطلاقا منه سوى الدين الإسلامي كمقوّم ذاتي هويّاتي في مقابل هيمنة الآخر الغربي الغازي، وبهذه المقاربة التاريخية التي تنظر بها الشعوب العربية، أُفشِلت دعوات الحداثة وفق الأنموذج الغربي، وأفرغت من محتواها، إذ بات العربي لا يراها إلا قرينة الاستعمار(الآخر الغربي)، الذي جربته وخبرته وضحت بالغالي والنفيس لطرده والتحرر من ربقته والتخلص من نيره. كما يجب التذكير دوما، عند الحديث عن الحداثة وامتداداتها في العالم العربي، أن هذا "العالم العربي" لم يكن قفرا بدون أهل، ولا أنّ "العقل العربي" كان "صفحة بيضاء"، وفق تصوّر فلاسفة الأنوار للعقل، ومن ثمة لم يكن متقبلا أن يتم التحديث من الخارج، بناء على النقل فقط، بترجمة لفظ بلفظ، بل كان ينبغي أن يتم ذلك من "الداخل"، من الحقل الثقافي العربي، وبلغته المتداولة التي تأخذ مرجعيتها من ذلك "الداخل"، لأنه لا معنى للتحديث والتنوير الذي يأتي من "الخارج"، إلا لمن يستطيع نقل نفسه إلى "داخل" ذلك "الخارج"، وهذا سيرتد في النهاية إلى استيلاب ولن يكون حركة حرّة مختارة. ولا يُخفى على ذي لُبٍّ، متابع ومطّلع في العالم كله، أن التجربة الحداثية الغربية حققت في جانبها العلمي والتقني ما كان منتظراً منها، وأكثر مما لم يكن منتظرا منها، لكن هذه الإيجابيات والإنجازات، لا تغطي أشكالاً من الهيمنة الثقافية والسيطرة الاقتصادية والاستتباع السياسي للشعوب الأخرى التي باطنت سيرورتها، بل بقيت مشروعاً مليئاً بالوعود والآمال، أو كما قال هابرماس "مشروعا لم يكتمل"، ومن ذلك أيضاً، أنها باطنت داخليا الفشل في تحقيق المساواة الاجتماعية والاقتصادية بين الناس.

ومن ضمن ما بشرت به الحداثة ذلك العصر الجديد، الذي ينعم فيه الإنسان بحياة الرّفاه والتقدم والتحرّر، ورفعت إزاءه شعار المساواة والتآخي بين البشر، لكنها "تحوّلت في جزء منها إلى تجربة استعمارية كبرى ابتداءً من القرن التاسع عشر إلى حدود منتصف القرن العشرين، بل إمبريالية، ثم

---

[1] – ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي،(بيروت، الدار البيضاء)، ط6، 1993، صص:14-34.

[2] – طه عبدالرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت)، ط1، 2000، ص:26.

[3] – نعني بالدين المسيحي هنا، تعاليمه التي قدمها الرسول بولس.

[4] – محمد عابد الجابري، الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة، ضمن حوار المشرق والمغرب، صص:77-78.

عولماتية كما هو الشأن اليّوم، وذلك أن هذه التجربة حسب محمد سبيلا: "قد اندغم فيها منذ بداياتها عنصران متنافران: التحرر والهيمنة، التقدم والسيطرة (السيطرة على الذات وعلى الآخر)"[1]. وكلما زاد الحديث وكثر النقاش في الغرب وفي البلدان العربية عن ضرورة التحديث في جميع المجالات، كالمجال السياسي(مسألة الديمقراطية)، والمجال الاقتصادي (زيادة الخوصصة)، والمجال التربوي (تعديل المقررات والمناهج الدراسية بما يتفق مع المعايير الحداثية)، نجد بعض العرب (قلوا أو كثروا) يتحدثون عن معاداة الإسلام بطبيعته للحداثة، ويرد عليهم الطرف الآخر بإثبات العكس، مبينين في تضاعيفهم أن الإسلام بطبيعته ليس معاديا للحداثة، بل يرحب بها، ويمكنه أن يتبنى مناهجها وقيّمها.

وغالبا لا تنجح هذه الحوارات، للوصول إلى ما سمّاه محمد عابد الجابري بـ"ضرورة البحث عن "نقاط التقاء" لمواجهة المصير المشترك"[2]، لأن منطلقات مثل هذه الحوارات لا تفترض معنى محددا متفقا عليه لمصطلح الحداثة، وهل لها تاريخ محدد؟ وهل تبدياتها واحدة أم تختلف من حضارة لأخرى؟ أو من حقبة تاريخية إلى أخرى؟ وهل هي حداثة واحدة أم لها صور مختلفة؟ ورغم التعريفات الكثيرة للحداثة، إلا أن هناك ثمة ما يشبه الإجماع على أنها مرتبطة ارتباطاً تامّاً بفكر حركة التنوير، الذي مفاده أن الإنسان هو مركز الكون، وسيّده الذي يسوسه ويخضعه، وأنه يحتاج في ذلك إلى عقله دون سواه، سواء في دراسة الواقع أو في إدارة المجتمع، أو للتمييز بين النافع والضار، الخيّر والشّر، العدل والظلم، الجوهري والنسبي، الثابت والمتحول، والإنسان والطبيعة، أو الإنسان والمادة. ولو غصنا في مثل هذه المفهوم، الذي يظهر في البداية متوازنا، لوجدنا أن من معاني الحداثة ليس استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا فحسب، بل استخدام ذلك منفصلا عن أي قيمة، أو عن أي منظومة قيّم مهما كانت، حتى تصبح كل الأمور نسبية، وتنتفي بالتالي اليقينية، ومن هنا ينشب النزاع الذي يفشل كل تلك الحوارات، بدعوى أن عدم وجود قيّم مطلقة متفق عليها، يحتكم إليها الناس، لا يحسم النزاعات والخلافات والصراعات الناشبة، والتي هي من صميم الوجود الإنساني، بل يؤدي فقدان القيّم بهذا المعنى، ضمن منطق النسبية التي تجعل الذات الإنسانيّة مرجعيّة نفسها إلى ظهور القوة والإرادة الفردية كآلية وحيدة لحسم الصراعات وحلّ الخلافات. وفق رؤية المصلحة وليس وفق منظومة قيّم متكاملة جامعة. وقد جعلت هذه الرؤية الحداثية الغرب ينظر إلى نفسه باعتباره أنه هو وحده مركز العالم وليس الإنسان والإنسانية، وهذا هو منشأ الهيمنة والسيطرة اللتين طبعتا الغرب باستعماره للشعوب والأمم الضعيفة في القرنين الماضيين، ذلك أنه نظر إلى تلك الشعوب على أساس أنها جزء من العالم، ومادة استعمالية يوظفها لخدمة مصالحه، وهو الآن يسعى بإخضاع تلك الشعوب بِعَولَمتِها، ومن هذه الرؤية اعتبر النافرون من الحداثة وتوابعها، أنها منظومة إمبريالية داروينية، تكشّف وجهها حين أرسلت جيوشها الاستعمارية لتهلك الحرث والنسل، وتُبِيدُ الأخضر واليابس، وتُحوِّل البلاد العربيّة الإسلاميّة إلى مادة استعماليّة لا غير، تجود بالمواد الخام وتُقَدِّم العمالة الرخيصة، بما يبني حضارة الغرب الحداثية، التي تعيد منتوجاتها لتستبيح أسواق تلك البلدان المستعمَرة الغير قادرة على الصمود أو المنافسة. ويظهر أن رواد الاصلاح والنهضة العربية الأوائل لم يربطوا رباطاً عضوياً بين الحداثة الغربية والاستعمار والامبريالية، بل يبدو أنهم انبهروا وهم في العواصم الغربية مبتعثين للدراسة بالنور والاستنارة والتقنية، في الوقت الذي كانت فيه مدافع الحداثة وبنادقها تزرع الموت في البلدان العربيّة وتحصد أرواح الأبرياء، ولذلك سقط مشروعهم التنويري في الماء، لأن من بقى من الشعوب يقاوم ويمانع رأى بأم عينيه ألسنة النيران المتصاعدة التي تنشبها القنابل المدمرة، التي عاينوا مفعولها وسمعوا قعقعتها، وشاهدوا جثث الضحايا التي اخترقتها شظاياها ممزوجةً بروائح البارود. وربما لو قدّر لأولئك التنويريين أن يعودوا بعد أن يروا ما فعلت الحداثة التي خلفوا تباشيرها من ورائهم بأوطانهم وشعوبهم وفق نمطها الغربي وخاصة وجهها القبيح في فلسطين ومآلات سكانها الأصليين لراجعوا الكثير من مقولاتهم الحالمة[3]. كما أن مصطلح العَلمانية لم يلق تلك الحفاوة التي لقيها في الغرب، لاختلاف الظروف التاريخية والأنساق الثقافية بين العرب والغرب، بل على النقيض من ذلك، اكتسب مفهومها سمعة سيئة في الأعم الأغلب في الثقافة العربية، إذ لا تجد نقاشاً عربيّاً يُدار بين المفكرين حولها إلا وتجد أغلبية القراء والمتابعين العرب لا ينتظرون نتائجه فحسب، بل يتابعونه منتظرين اللحظة التي يقرر فيها أيّ مفكر موقفه من العَلمانية وفصل الدين عن الدولة، ومن ثمة يصنفونه وينتهي أمره كمعارض للدين وضد الإسلام

[1] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص:52.

[2] – محمد عابد الجابري، ضرورة البحث عن "نقاط التقاء" لمواجهة المصير المشترك، ضمن حوار المشرق والمغرب، ص:65.

[3] – ومن ذلك، أن زعيم التنويرين "رفاعة رافع الطهطاوي"، حين ابتعاثه من قِبَلِ محمد علي إلى فرنسا في الفترة الممتدة من1826م إلى 1832م، تزامنت رحلته هذه مع غزو فرنسا للجزائر(1830م)، وعايش أصداء هذا الاحتلال في الأوساط الثقافية والسياسية في فرنسا في خضم أزمة العَلمانية في أوربا، وصراع الملوك مع رجال الكنيسة، فنقل في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) أو(الديوان النفيس بإيوان باريس) تلك الأجواء، فقال: "مما وقع أن المطران الكبير لما سمع بأخذ الجزائر، ودخل الملك القديم الكنيسة يشكر الله – سبحانه وتعالى- على ذلك جاء إليه ذلك المطران ليهنيه (ليهنئه) على هذه النصرة، فمن جملة كلامه ما معناه: أنه يحمد الله – سبحانه وتعالى– على كون الملة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملة الإسلامية، ولازالت كذلك"، ص:258. ليعلّق زعيم التنويريين بكلام خطير فيقول: "مع أن الحرب بين الفرنساوية وأهالي الجزائر إنما هو مجرد أمور سياسية، ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومجادلات، منشؤها التكبر والتعاظم"، ص:258. فمن ذا الذي يتكبر على من في نظر الطهطاوي؟! أفرنسا الدولة المعتدية المستبيحة لحرمة بلد إسلامي أم هو شعب الجزائر الأعزل؟! لقد كان كلامه هذا أشبه بالتبرير المستبعد كليا لعنصر الدين في غزو فرنسا للجزائر، بإفراغه لحركة المطران والملك داخل الكنيسة من دلالاتها الصريحة، فكان ملكيا أكثر من الملك. ونسي الشيخ الأزهري التنويري أنه احتلال (صليبي استعماري) لبلد عربي مسلم، بشهادة فاعليه، تواطأت فيه الكنيسة مع السياسة، واتضح ذلك أمام ناظري الطهطاوي باحتفالات الكنيسة وبإقامة مطران باريس الكبير قدّاساً شكر فيه الربّ لانتصار الملة المسيحية على الملة الإسلامية!! وصدور أوامر رئيس حكومة فرنسا بإطلاق المدافع كعلامة للفرح والسرور، ورغم هذا الوضوح يبعد الشيخ النجعة ! ويرجع الأمر إلى غير مراد أهله، وينسبه إلى التشاحن والتكبر.

وهكذا. ولعلنا بهذا نتفهم رأي الدكتور محمد عابد الجابري الذي قال: "أنه من الواجب استبعاد شعار العَلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج"[1]. ويعود ذلك إلى أن لفظ العَلمانية ليس أصيلا في العربية، بل هو لفظ معرّب عن (secularism)، المنقولة من المصطلح اللاتيني (saeculum) الذي يعني العصر، وتعني ترجمتها الصحيحة: اللادينية أو الدنيوية، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل، ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين، وتعني في جانبها السياسي اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم(SCIENCE). وهنا ينبغي الاقرار بأن الجهود التي بذلت لنقل أفكار الحداثة الغربية وأطروحاتها إلى العربية من قبل "رواد النهضة"، لم تؤد إلى تبيئتها في الفكر والثقافة العربيتين، بل إن شعاراتها ومفاهيمها ما تزل غريبة عن المجال التداولي للغة العربية، وعن حقلها الثقافي.

ومن ضمن معوقات الحداثة وإشكالياتها في البيئة العربية، أنها تتعرض لضربات من دواخلها، فهي لم تعد حداثة فحسب، بل انتقلت إلى مرحلة تالية تريد بها ترميم وجهها، سميت بمرحلة "ما بعد الحداثة"، والتي "تحاول أن تستبدل العقل الأداتي المسيطر إلى عقل مطاط لزج، وأن ترش القانون بالأخلاق، وأخلاق المسؤولية بأخلاق الضمير، والمجتمع الميكانيكي بمجتمع عضوي، والعقل بالحدس، والعلم بالأسطورة، والحقيقة بالجمال، والتقدم بالأصالة، والنثر بالشعر، والنقد بالعقل...."[2].وما بعد الحداثة هو في الحقيقة رد على الحداثة ومحاولة إعادة التوازن إليها، بعد أن سيطر عليها الجانب الآلي العقلاني والأداتي، ضد الطرف الآخر الغائي الإنساني الأخلاقي والجواني.

2)-2- عقدة الآخر: مفهوم الآخر الذي نريد الكشف عن الارتياب الذي يبديه العربي والمسلم اتجاهه، هو كل ما يقابل الأنا، أو الـ(نحن) الحضارية، أو الذات العربية والإسلامية، فهو مقابلة بين طرفين، مختلفين كل الاختلاف، أو مواجهة بين معسكرين، يمثل أحدهما الذات العربية والإسلامية، ويمثل الآخر الغربي الغازي، وينطوي الأنا على جملة عناصر تصوغ هويته وتشكّلها؛ ثقافية ودينية وأخلاقية وتاريخية، تميزه عن غيره، وتحافظ على مقوماته ضد اعتداء الآخر المختلف، ومن هنا ينشأ الصراع ويبدأ سياقه، وتتبدى ثنائياته: (الأنا والآخر)، (الأصالة والمعاصرة)، (التقليد والتجديد)، (الماضي والحاضر)، (الحديث والقديم)، (التراث والحداثة)، وفي خضم هذا السيّاق تَشَكَّلَت أنساقه المعرفية والثقافية والإيديولوجية، في صلب الفكر العربي الحديث والمعاصر. لقد أدت الصراعات التي فُرِضَ على العرب والمسلمين خوضها إلى تشكيل تلك المفاهيم المعرفية، منذ التاريخ الوسيط مرورا بموجات الاستعمار في القرنين السابقين، وما يزال هذا النسق مستمرا بسبب حالة الضعف والتشتت العربي إلى اليوم، يخفت في لحظات الاستقرار الحذر والمهادنة غير المعلنة، لكنه سرعان ما يعود للظهور كلما لاحت أخطار محدقة بالعربي في هذا العالم المضطرب. وقد مرت علاقة الأنا بالآخر بمراحل تاريخية، تطورت سلبا أو إيجاباً، ففي العصر الوسيط كان الآخر الغربي ممزق الأوصال في شتى المجالات: الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، يعاني اضطهادا كنسيا وقمعا فكريا، وعرف استبداداً سياسياً وقهرا اجتماعياً، حجب عنه أنوار الحضارة الإسلامية، التي كانت "حضارة أخلاق وأدب وثقافة وفن بوجه عام"[3]، أنجزها الأنا العربي الإسلامي، الذي كان منتشيا حينها بغلبة حضارية، وطفرة معرفية شملت سائر العلوم والفنون والصنائع. فكان وهج حضارة الشرق في مقابل ظلمات الغرب الحالكة، وأنوار العرب الساطعة في مقابل عتامة أوربا الدامسة. وعزة العربي في مقابل عجز الأوربي وضعفه وسلبيته. وفي سيرورة التطور، انقلب الوضع وتبادلت أطراف الصراع مواقعها، إذ ركن العرب إلى التراجع بعدما دبّ إليهم الضعف وحلّ بينهم التخلف، في حين استفاق الغرب، وشرع في جمع أسباب النهوض واستيفاء شروط الرقي، ونشب الصراع بين الطرفين من جديد، وأخذ هذه المرة بعدا دينيا صليبيا، امتد لحقبة مهمة من الزمن، كانت له تداعيات خطيرة على العلاقة بين الشرق العربي الإسلامي وبين الغرب الأوروبي المسيحي، إذ تركت ندوباً وشروخا بارزة، ارتسمت تداعياتها الخطيرة على عناصر الأنا المختلفة، وشكّلت بالتالي أنساقه الفكرية والثقافية، التي تتحكم فيه وتوجهه، وتصوغ مواقفه من الآخر، سواء أكان ذلك بوعي أم بدونه، وسواء أكان ذلك سلبا أو إيجابا. أما في العصر الحديث والمعاصر، فقد أخذ الصراع غير المتكافئ شكلا آخر، ففي الوقت الذي واصل الغرب سيطرته، كونه صاحب نهضة وحضارة مزدهرة، مشبعا بقيم الحداثة من عقلانية وعلمانية وديمقراطية وحرية وحقوق الإنسان وروح نقدية ومناهج علمية وسيطرة على الطبيعة، التي استثمر ثرواتها لخدمة الإنسان الغربي، نجد الأنا ممثلا لعالم عربي إسلامي ممزق الأوصال، يلفه الفساد، الذي استشرى في كل مفاصله السياسية والاجتماعية، ويهدده التجاذب الطائفي والديني والمذهبي بالفتن الداخلية، تظهر عليه ملامح الضعف والتخلّف واضحة للعيان، وقد مست فيه كل شيء، وأدت هزيمة الإرادة فيه إلى انهياره المعنوي أمام سيل الحداثة الجارف، رغم تمتعه بكل مقومات الإقلاع الحضاري، لكن لا الطبيعة ولا التاريخ ولا الجغرافيا ولا تحدّي الآخر استطاع أن ينهض بالعرب

---

[1] – محمد عابد الجابري، الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة، ضمن حوار المشرق والمغرب، صص:77-78.

[2] – محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص:61.

[3] – جيلالي بوبكر، التراث والتجديد بين قيّم الماضي ورهانات الحاضر، ص: 58.

والمسلمين في عصر لا يرحم الضعفاء وفي عالم لا يكرّم سوى الأقوياء. ورغم تخلّص العرب من ربقة القبضة الاستعمارية المطبقة المباشرة، إلا أن عقدة الآخر المنتصر، المتحضر، الغالب المستعمر، بقيت قائمة، وقد شكّلت جدلية حادة في الواقع العربي المعاصر، والتي ليس مردّها إلى وجود تلك العلاقة الإشكالية بينهما فحسب، بل يتعلق الأمر أيضاً بعدم وضوح صورة الأنا وصورة الآخر من حيث الكفاية والنقص ومن حيث السلب والإيجاب، ولابد من وقفة تأمّل أمام مرآة الذات، يتخللها حوار جواني عقلاني، لتحديد معالم "الأنا" ومواصفاته وموقعه، لأن "الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر في الآفاق وفي النفس، البداية بالعصر والنهاية بالنفس، أولا الرؤية الخارجية، وثانياً الرؤية الداخلية. فالعالم جزء من الذات والذات وجود في العالم، والحوار مع الذات هو حوار مع عالمها أيضاً. ليست الذات قوقعة أو محارة بل مجداف يصارع الأمواج أو ربان يبحر عباب الماء للوصول إلى منتهاه"[1]. ولا يمكن تجاوز ذلك التجاذب والالتباس دون أن تتضح الصورة، صورة الذات إزاء مرآة نفسها، وإزاء الآخر وإزاء العالم، لتأخذ مكانها في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة بشكل واضح، والذات العربية تتأسس بنيتها على العناصر التراثية التاريخية، التي لا تقوى على الانفصال عنها، وهي إذ تفعل ذلك فلتؤكد نفسها، في مقابل التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده، لكنها تعيش مع تأكيد الذات على منجزات الغرب الوافدة من علوم وأفكار ومنتجات وسلع وتكنولوجيا وتقنية وغيرها، ويعني ذلك حضور الغرب في وعي الذات، ومن هنا يمكننا رصد التمزق الذي تعانيه الذات العربية وهي تتأمّل وعيها الباطني، فهي عندما تهرب وجدانيا إلى مقوماتها وتتمسك بها في مواجهة الآخر، تلمس سلبيتها، من خلال مقارنة الواقع العربي بواقع الغرب الحداثي، فتعيش الاغتراب، لأنها لا تعود إلى التراث من أجل تحويله إلى شحنة تفجّر الإبداع الحضاري، بل تشتغل به من أجل ذاته، فتقع في نرجسيته ونرجسية "الأنا" معا، كتعويض عن الضعف والعجز والهوان.

وانطلاقاً من هذا المعنى يمكننا القول أن الوعي التاريخي للأنا المستضعف يكون مغترباً في "الآخر" الغالب والفعّال والمبدع والإيجابي، منتج العلم والفكر والتقنية، فيضطر "الأنا" بسلبيته إلى السير وراء "الآخر" ويصير ملزما باتباعه وتبعيته، لأنه متخلّف ويجب أن يبقى متخلفاً في نظر "الآخر"، ويبقى بالتالي الصراع قائما بين الاثنين يشمل كل الثنائيات ذات الصلة بهما، يطبع الفكر ويتناوله المفكرون، ويختصم حوله الناس، ويملأ حواراتهم ونقاشاتهم، في وسائل الإعلام وفي كل مكان، بمناسبة أو بغيرها؛ لأنهما باتا طرفين مختلفين، "فالأنا سلبي أما الآخر فهو إيجابي، ويدلّ السلب والإيجاب في ثنائيات كثيرة يصعب التركيب بينها، فثقافة الأنا تقوم على العاطفة والوجدان أما ثقافة الآخر فتقوم على العلم والإبداع والإنتاج في الفكر ووسائل العمل والتأثير في الطبيعة"[2]. إن العربي مشدود اليوم إلى طرفين مختلفين لم يعرف كيف يوائم بينهما، مؤطر بتراثه، الذي يحتويه احتواءً يكاد يفقده استقلاله وحريته، ومثقل في الآن ذاته بحاضره، الذي يجعله يطلب السند في تراثه أو فيما عند غيره الحداثي الغربي، ممزق بين الآنا والآخر. إنه "يعيش تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، والعصر يهرب منه"[3]، يعيش التخلّف في زمن "ما بعد الحداثة" الغربية، يواجه "فتنة مفهومية كبرى، لا يعرف كيف يَخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم"[4]، بل إنه بات يعيش حالة الضياع التام في هوة بلا قرار داخل تَيْهٍ ثقافي، وهو في أمس الحاجة للخروج من هذا التيه كما قال عبد العزيز حمودة في مجال النقد الأدبي والثقافي[5]، أو كما قال الجابري: لابد من "ضرورة البحث عن نقاط التقاء لمواجهة المصير المشترك"[6]، ولا بد أن يكون ذلك اليوم قبل الغد.

1 - المرجع نفسه، ص:429.

2 - المرجع نفسه، ص:58.

3 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص:23.

4 - طه عبدالرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي،(الدار البيضاء/بيروت)، ط1، 2006، ص:11

5 - عبد العزيز حمودة، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، ع298، نوفمبر2003، صص: 271-348.

6 - محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، صص:65-70.

اتجاهات الفكر العربي المعاصر وقراءتها للتراث العربي الإسلامي (قراءة لعبد الله العروي)

د/ رباني الحاج
جامعة معسكر

Abstract:

The birth of modern Arabic ideology has a strong relation in the history where Arabs discovered the gap between them and their past in the one hand, and them and the atheist rational Christian west from other hand. As a result, they called this situation the decay, the question that has been posed was why Muslims did not develop whereas other did?

Around this problematic many ideological tends made a great debate looking for the problem and the reason for the decay. Some tends wont back in the past searching for the start point that was neglected or forgotten, other tends wont to the present trying to profit from the ideological scientific and technological advance of the west, others declared the continuity as a methodological opinion to read heritage. But other tends declared the cut as a methodological opinion to get rid of the authority of the heritage. All these tends meet in one fear which is the reviving the Arabic societies through vivacity in the culture and the ideology of the modern Arabian to cope with current advance that accuse the milieu he is living in. therefore We are going to tackle to the stances that were the result of the modern Arabic ideology in the frame of it, reading to the Islamic heritage in the light of the modern western tends.

تمهيد:

دخل الفكر العربي المعاصر مجال التأسيس والتأصيل والإبداع من بوابة القضايا الفكرية التي تقتضي منه إتخاذ مواقف فلسفية عميقة وقوية للإجابة عن تساؤلات ملحة وضاغطة ولدتها العلاقة الشائكة بين الأنا والآخر، وبين الماضي والحاضر من الناحية الأنطولوجية والتاريخية، وبين الذات والموضوع من الناحية الإبستمولوجية والمعرفية، لحصل على ساحة هذا الفكر مزيج من الأفكار ذات الإتجاهات والخلفيات الإيديولوجية والمعرفية المتباينة، تسعى كلها إلى فهم وتحليل أزمة الفكر والواقع العربي من أجل الوصول إلى إقتراح بدائل تمكن المجتمعات العربية الإسلامية من النهوض فكريا وحضاريا، والإنخراط في مسار التاريخ الحديث بفاعلية وحيوية، لا بانفعالية واستجابة آلية غير مفهومة، لهذا كان النقد الفكري والحضاري حاضرا لدى جميع التيارات الفكرية العربية المعاصرة، لكن بنوع من التفاوت في الدرجة والعمق، ويعتبر المفكر المغربي عبد الله العروي أحد أعلام الفكر العربي المعاصر الذي يؤكد على ضرورة النقد البنيوي – التاريخي الصارم، ويتساءل في أحد أهم كتبه وهو – الإيديولوجيا العربية المعاصرة. عن الإشكالية الرئيسية التي تجمع شتات الفكر العربي المعاصر، قائلا: " ما هي هذه الإشكالية الجماعية؟ ليجيب هي، مسألة الذات، مسألة التاريخ، مسألة المنهج على المستويين الفكري والعملي، مسألة التعبير، هذه المسائل التي تشغل بال العرب منذ ما يناهز مائة سنة. إذا تكلمنا مجازا قلنا إنهم منذ النهضة يبحثون عن شيء ما: الهوية، الماضي، العقل الكوني، الفن المطابق. وإذا تكلمنا كلاما مجردا قلنا إن الإشكالية القومية العربية تدور حول أربع ركائز: الأصالة، الإستمرار، الكونية، التعبير [(1)].

بعد حصر العروي لأهم المسائل التي انكب الفكر العربي المعاصر على البحث فيها، يميز ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية " يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي. في نظر عبد الله العروي." الشيخ هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام... ويتساءل، لماذا لا يقف الشيخ إذن عند هذا الحد ؟، مجيبا لأن العدو يستفزه باستمرار. يسمع العدو يقول: انحط الإسلام بسبب تعصبه وتعلقه بالخرافات. يعود إلى كتاب الله، يقرأ آياته البينات ويتأملها، فلا يجد فيها إلا الحض على الرفق والتسامح، لا يرى فيها إلا عقيدة مدعومة بحجج العقل. فيقول: كذب الخصم، الإسلام هو الإيمان بعد النظر،... يسمع العدو يقول، أساس التقدم في الغرب العقل والحرية. يعود إلى الكتب، فيعثر وبدون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنيسة المسيحية من الأحرار [(2)] . يرى العروي أن نموذج الشيخ، لا يفكر إلا على ضوء ما يطرحه العدوكموضوع للتفكير وهو ما يجعله يدخل في تناقضات عديدة دون وعي منه، فهو في الوقت الذي يفترض فيه أنه مستقل تماما عن الآخر، فيخلط بين الماضي والحاضر، وبما أنه عند الخلط لابد من تجاوزه والخروج منه، يعود الشيخ فيقول في النهاية: سبب ضعفنا الإعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام. عندئذ يميز بين إسلامين: إسلام متعال أصيل غير ملطخ بعوارض الزمان، وإسلام

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 1999، ص 24

[2] المرجع نفسه، ص39 – ص40

خاضع لأهواء المسلمين، محرف مشوه، على مدى القرون والأجيال [1] . بطبيعة الحال، سيؤدي هذا إلى نتيجة من الصعب تحملها، والإقراربها في نظر الشيخ لأنه أمر مناقض للحقائق التي يؤمن بها كبساطة الإسلام وفطريته وعقلانيته وصلاحه لكل زمان ومكان، تلك النتيجة هي الإنفصال بين الفكر والواقع، بحيث يتم تقديس الأفكار وتهميش الوقائع، أما التيار الذي إهتم بالتنظيم السياسي، فقد حصر المسألة كلها في الاستبداد " وبهذه الوسيلة استطاع الزعيم السياسي أن ينقد هو الآخر العقيدة الإسلامية، إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين. السبب هو الاستبداد، والاستبداد طارئ على المسلمين وعلى العرب. لا مانع لنا إذن من أن نستدرك مافاتنا ولا يزال أمامنا مستقبل. الديمقراطية سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ هذا ما تبارى في التعبير عنه، يوما بعد يوم، الخطباء، كلهم يمدحون الحرية المبدعة[2].

ينتقد العروي هذا التيار الليبيرالي مثلما إنتقد التيار السابق، وذلك لنزعته التوفيقية أو حتى التلفيقية، فمن أجل نشر هذه الأفكار الليبيرالية، كالحرية والديمقراطية في صفوف الشعب " راح الزعيم يؤول التاريخ الإسلامي إلى حد الشطط. أشار النبي بعدم تأبير النخل ثم عدل عن رأيه بعد أن أكدت التجربة العكس. فيقول المتأول أن الشرع لا يفرض على المسلمين أي نظام سياسي بعينه، وبالتالي يمكن للمسلمين أن يختاروا أي نظام لأن الشريعة الإسلامية ستتكيف معه" [3] .فبغرض مجاراة العصر يجري تأويل التراث دون مراعاة الشروط التاريخية والموضوعية التي يتطلبها هذا العصر، يأتي داعية التقنية كما يتصوره العروي، لينزع الغطاء السحري الذي أضفاه الزعيم السياسي الديمقراطي الليبيرالي، ليقول " ليس الغرب دينا دون خرافة ولا دولة بدون إستبداد، الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي. هذا يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخرا من أوهام الشيخ والسياسي الليبيرالي " [4].يرى رجل التقنية أو الداعية إليها، أن سبب تقدم الغرب يعود إلى اهتمامه بالعلم التقني والصناعة، هذا هو سر نهضته ولا شيء آخر غير هذا، ويمثل العروي على هذا الإتجاه بشخصية سلامة موسى، إذ يقول عنه أنه في سنة 1930 م في المدرج الرئيسي لجامعة القاهرة، حيث كان محاضرا، طرح على الطلبة الحاضرين السؤال التالي: ‹‹ " الشرق شرق والغرب غرب. هل تعنيان حقيقة جغرافية؟ فالجواب كلا. وهل هما تعنيان حقيقة أنثروبولوجية؟ فالجواب كلا. ولا أظن أحدا منكم يقول بأن الفاصل بين الشرق والغرب هو الدين ››، ثم يجيب: ‹‹ هبطت علي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة، هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين هو الصناعة، وليس شيئا آخر غير الصناعة ››" [5]. يختزل داعية التقنية، الفرق بين الغرب المتقدم والشرق المتأخر، إلى عامل الصناعة والعلم والذهنية التقنية المتوفرة لدى الأول، وعامل الزراعة والدين والآداب والفلسفة لدى الثاني، ويصل عبد الله العروي إلى القول "كان الزعيم الليبيرالي قد بدأ على استحياء، بنقد التاريخ الإسلامي. أما الزعيم الجديد، داعية التقنية، فإنه يلغيه بالمرة. لا يحاول تأويله أو تحوير معناه لأنه لا يرى فيه عاملا فعالا. غير أنه بفعله هذا، يشارك، رغما عنه، في إنقاذ التراث مرة أخرى، يدحض داعية التقنية رأي رجل السياسة قائلا: أو لم ترس إنجلترا قواعد سيطرتها عاى بحار كرومول المستبد؟ أو لم تدخل فرنسا عهد الصناعة في طور نابليون الأول والثاني؟ إن الإستبداد السياسي لا يمنع التقدم والتمدن بل ربما كان شرطا لازما " [6].ينطلق رجل التقنية من الحاضر إلى المستقبل دون الدخول في ما يبدو له جدلا عميقا، فلا تغريه مسائل الهوية والذات، وغيرها من التساؤلات الفكرية والفلسفية التي لا تقدم شيئا للمجتمع الإنساني، بل تؤدي إلى المزيد من الوقت الضائع والجهد الضائع ،عبد الله العروي يرى في هذا قفزة على التاريخ، تؤدي إلى تخليد التراث وتجميده وإبعاده عن النقد المنهجي الصارم، وهذا يدل على أن التراث في منظوره، هو ما نعيش به ونفكر تحت سلطته رغم إعتقادنا أننا بعيدون عنه على مستوى التفكير، فنعيش في طريقة تفكيرنا كما في طريقة عيشنا وممارستنا، على تناقضات ومفارقات تضعنا في فكر يدور حول ذاته، ويفقد تاريخيته، ومع ذلك يرى أن ما يتصف به رجال النهضة العربية من التزام بالرأي الحر وبالإجتهاد، " مهما تباينت عقائدهم الدينية ومذاهبهم الفقهية، نابع من تصور سابق، مطابق إلى حد ما للواقع التاريخي، إنهم لا يزالون راشدين مسؤولين وليسوا محجورين يتحكم في صائرهم أولياء أجانب " [7]. غياب هذا البعد التاريخي هو ما يعيبه العروي على الفكر العربي المعاصر، ففي كتابه مفهوم العقل يقول، "عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولاتفاهم. نظن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات. بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهوبكل بساطة التاريخ. لو لم يتحقق تاريخيا المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل. لكنه تحقق بالفعل.

---

1 المرجع نفسه، ص 41

2 المرجع نفسه، ص45

3 المرجع نفسه، ص 45

4 المرجع نفسه، ص 47

5 المرجع نفسه، ص 47

6 المرجع نفسه، 1999، ص 47

7 عبد الله العروي وآخرون، مقدمات ليبرالية للحداثة – عصر النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص 282

فما الفائدة من نفي ما حصل؟ " [1].لا فائدة من نفي ما حصل حسب العروي، لأن ما حصل قد حصل، لكن ما يثير نوعا من الصعوبة في فهم العروي أو التفاهم معه، هو تصوره حول التاريخ، حتى نفهم منه أنه يريد القول أننا نعيش بفكرنا في الماضي، في التقليد، وينسى واقعنا المنخرط في الزمن الحديث، فيقرر قائلا " إني أحكم على التراث إنطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه إبن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر. إني أنطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي وأطبقه على مادة افترض أنها سائرة إلى التطابق معه " [2].

ينطلق العروي، من المفهوم إلى المادة المتحركة في التاريخ، ومن التاريخ المستخلص والمختصر والمتضمن في المفهوم إلى التراث، فالتفكير في التراث من داخله لا يقدم لنا شيئا، لأننا سنرحل بفكرنا إلى زمن آخر، ليس هو زماننا، وإذا كان زماننا الحالي هو زمن الحداثة، فعلينا أن ننخرط في هذه الحداثة التي أصبحت تحصيل حاصل. في واقعنا، الإقتصادي والإجتماعي والسياسي، ويكون ذلك الإنخراط بتبني مفاهيم الحداثة لنقد التراث الذي لم يعد قادرا على الإستجابة لمنطق وواقع العصر، ويقر العروي أنه واع بالصعوبة التي تواجهه، وهي رهانه على تطبيق مفهوم ما وبشكل صحيح، فقط من خلال سيرورة غيرمؤكدة، كما يعلن أن المفهوم المستعمل هنا هو " مفروض علينا بالتزامنا إزاء الإنسانية الحاضرة وأن هذه الضوابط هي في الحقيقة لوازم لموقف محدد من التاريخ ومن المجتمع. تقبل أو ترفض جملة. لا جبر فيها ولا تعليل. ومن قال العكس فعن تسرع أو مكابرة"[3] . يعلن هذا الموقف المنهجي عن الإتجاه نحو إحداث قطيعة منهجية وبشكل واضح مع التراث لكنه على عكس داعية التقنية، تحدث هذه القطيعة من خلال الإشتغال على المفهوم أي على العدة المعرفية للحداثة وليس فقط الإهتمام بجانبها المادي أو التقني، فتجديد المفاهيم أمر ضروري لإحداث القطيعة مع مفاهيم التراث التقليدية التي أصبحت تحجب عنا الرؤية وتمنعنا من إدراك السيرورة التاريخية وفي هذا الصدد يرى العروي ضرورة تجديد ليس الأفكار فحسب، بل تجديد العقل، وتجديد التصورات، إلى درجة تجديد البداهة، وهذا بناء على أنه ،" إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن....) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والإجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب......) يتضح عندئد أنه لم يعد هناك **بداهة** جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من إمتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية. لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية " [4]. بوضوح كامل، يقترح العروي ضرورة القفز على التراث، وضرورة تجاوزه نقديا من خلال تحليل البنى التي انبنى عليها ونقدها نقدا عميقا وجذريا، دون إنتقاء أو اصطفاء، أي إجراء خطوات منهجية صارمة أنتجتها الحداثة على التراث كله دون إبعاد أو فصل أجزاءه عن بعضها البعض، فالتراث بأكمله أصبح عاجزا عن التعبير عن العصر الحديث والعلم الحديث، لذلك فالمهمة الأساسية للفكر هي العمل على تجديد بداهاته ومنطقه التفكيري، فمسألة المنهج، " ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، إلخ، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة **علمية** موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لابد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورية القطيعة وأن يقدم عليها. كم من باحث يتكلم عليها كموضوع، وهو نفسه غير قادر على تحقيقها؟ "[5]. ويركز عبد الله العروي، على أهمية مسألة المنهج ويجعلها حاسمة في قراءتنا للتراث وفي قراءتنا له، فهي ليست مسألة فرعية أو شكلية، بل عليها يتوقف مصير التراث وموقفنا منه، وعليها تترتب العلاقة الإبستمولوجية بين الذات الدراسة والموضوع المدروس، وبالتالي عليها يتوقف تحقق أو عدم تحقق الوعي التاريخي لدينا، أي إنخراطنا في حركة التاريخ، أو البقاء خارجها، من هنا ينتقد العروي بشدة وصرامة من يحط من قيمة وأهمية المنهج، حيث يقول " ومن أتفه ما يروج اليوم الفكرة القائلة أن لا مشادة في المنهج، وكأن الإختلاف حول المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي، كان هذا صحيحا في الماضي، إذ كان يوجد إجماع على البديهيات. أما اليوم فلا مشادة إلا وهي في المنهج، لأنه اختيار بين بداهتين " [6] ، إما بداهة قديمة متصلة بالتراث ومنخرطة فيه، تفكر في إطاره وفي أفقه المعرفي ومجاله التصوري، وإما بداهة جديدة منقطعة عن التراث ومستقلة عنه، تفكر في إطار غير إطاره وفي أفق معرفي غير أفقه، وفي مجال تصوري غير مجاله، إما بداهة تراثية وإما بداهة حداثية، إما البقاء في الماضي وإما مسايرة ومواكبة حركة التاريخ التي تقر لنا بحدوث القطيعة مع موروثنا الثقافي والمعرفي، وإذا فلا مجال للعودة إلى الماضي، بل يجب علينا الإستمرار في التاريخ عن طريق إدراك القطيعة والإعتراف بها والتفكير في ما يأتي

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997، ص 18

[2] المرجع نفسه، ص 17

[3] المرجع نفسه، ص 17

[4] المرجع نفسه، ص 10

[5] المرجع نفسه، ص 11

[6] المرجع نفسه، ص11

بعدها، أي علينا أن نعمل من أجل ترسيخ الوعي بها من خلال ترسيخها في وعينا، لكن ما يستوقفنا هو كلام العروي عن الإختلاف في كل شيء من ناحية، والإختيار بين بداهتين من ناحية أخرى، فمن أين تأتي هاتين البداهتين؟ لا يخفي العروي أن كل دارس للتراث ينطلق من أفكارمسبقة، الفرق يكمن فقط في إخضاعها للنقد التاريخي أو اعتبارها صحيحة في ذاتها، متعاليةعن كل شرط تاريخي أو اجتماعي أو اقتصادي، ويمكن الإشارة هنا إلى أن المعرفة في تصور عبد الله العروي إما أن تكون نقدية وإما أن تكون ساذجة وسطحية، وأهم ما جاءت به الحداثة في نظره هو فكرة النقد التي تشكل جوهر الفكر الحديث والعلم الحديث، ففكرة النقد وحدها هي التي تخرجنا من الدور العقيم الذي يضعنا فيه المنطق العقيم في فهمه للعلاقة بين الفكر والواقع، عندما يجعلها علاقة إستاتيكية، وتنقلنا إلى الدور السليم، المنتج والمولد للأفكار والحقائق التي تترتب عن العلاقة الجدلية أو الدياليكتيكية التي تربط بين الفكر والواقع، وهو ما يسمح بنقد الفكر والواقع معا، من أجل الوصول إلى الحقيقة، وليس فقط الدفاع عنها والعمل على تبريرها.

وفقا لهذه الرؤية النقدية الجدلية، يرى العروي أنه من غير الممكن الإنطلاق من الحياد التام ،وإنما كل ماهو ممكن هو الإنطلاق من مسبقات منهجية تسمح لنا بقراءة كل ماتنتجه الدراسات حول التراث، ولا يستثني نفسه من ذلك، فيتسائل، بأي منهاج سأحكم على أحكام من سبقني في هذا المضمار؟. يقول"لقد استبعدت عن قصد طريقتين شائعتين: أسمي الأولى، تجريبية ساذجة والثانية خارجية وضعانية. من يتولى الأولى من الدارسين، فإنه يغوص في الثقافة التي يدرسها، يصف تفاصيلها بأقصى ما يمكن من دقة، دون أن يعير أي اعتبار لأبعادها التاريخية. يعتقد اعتقادا راسخا أن ما يراه، ما يجربه ويصفه بحواسه، هو وحده الحق. ومن يتولى الطريقة الثانية فإنه ينسلخ عن الثقافة المدروسة ويصر على هذا التجرد المنهجي. فيصف كل شيئ من الخارج، يقارن ويصنف ما يصدر عن تلك الثقافة من أعمال. يتلقاها كما تصله دون إهتمام بأصلها ومنشئها، ويحكم عليها باعتماد سلم قيمي لا يشك أبدا في عموم صلاحيته"[1].

ينتقد العروي، كل من الذاتية التي تبرر نفسها بالتجربة، والموضوعية التي تبرر نفسها بالوضعانية، فكلاهما بعيدتان عن الروح النقدية التي تأخذ الكل في إطاره الجدلي، الذي يرفض الإنتقاء، وعليه ففي نظره،" يتولد عن الطريقة الأولى شهادة ذاتية، وعن الثانية، تحليل خارجي جامد. كلا المنهجين ينفي التاريخ أو يراه من منظور واحد، فيعجز عن رصد الواقع- إما بدافع من الأنانية أو بدافع من الإستعلاء."[2].

إن المنهج الجدلي هو وحده القادر على ملامسة التاريخ في سيرورته وحركيته، وبالتالي السماح بالإنخراط فيه، دون الرضوخ بالضرورة لحتميته العمياء، يقول العروي " قد يقول البعض أن هذه الطريقة التأولية، ترفض التقيد بما هو ظاهر للجميع، فتختار من الأعمال ما تراه ذا دلالة ثم تستخرج من الأعمال المنتقاة ،ومنها وحدها، الفكرة الأساسية الضمنية، ثم تضعها داخل نسق واحد، هو الذي تطلق عليه نعت الأدلوجة. يرد، أوليس في هذه العمليات الإجرائية قدر من التحكم يفوق ما استبعدت من أجله الطريقتان السابقتان" [3]. يعي العروي حدود الإختيار الذي ذهب إليه، أي النقد الإيديولوجي للفكر العربي المعاصر الذي تبلورت أرضيته منذ عصر النهضة، ولكنه مع ذلك يراه إختيارا واعيا وضروريا، رغم أنه يقوم على أحكام مسبقة، فهذه الأحكام لم تخلو منها الإيديولوجية العربية المعاصرة ولايخلوا منها أي فكر مهما كان، وينظر العروي في هذا السياق إلى الإيديولوجيا (الأدلوجة) على أنها " نظرية مستعارة لم تتجسد بعدكليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر بعبارة أدق أنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه " [4]. ونفهم من هذا، أنه يرى أن الإيديولوجيا العربية المعاصرة، تتموضع في إطار التأثر بالحداثة كمشروع تاريخي ونموذج ذهني، رغم إختلاف تياراتها واتجاهاتها واستقراءاتها للتراث من جهة والعلاقة مع الغرب من جهة أخرى، وعليه فجميع التيارات ومن حيث هي دعوات إصلاحية، سواء كانت بزعامة الشيخ أو بزعامة رجل السياسة أو بزعامة داعية التقنية أو المعرفة العلمية والعمل الصناعي، تقف على أرضية الحداثة الليبيرالية، فكل، " من جاهر بعداء الليبيرالية السياسية، ليبيرالية الدولة الأوروبية – وله الحق في ذلك – يسبح، إن كان صادقا وجادا وواقعيا، في محيط ليبيرالي، أي يعمل ليكون المجتمع قادرا على إخضاع الدولة لأهدافه ومصالحه. وإلا كيف نفهم ما نلاحظه اليوم من إجماع حول فلسفة حقوق الإنسان؟" [5].

إذا كان الأمر بهذا الشكل، فما هو العائق لتحقيق الحداثة الشاملة، يرى العروي أن " المشكل يتعلق بتجسيد تلك القيم في سلوكنا اليومي. والسؤال الحقيقي هو التالي في نظره: هل عرف أي قطر عربي في أية فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة ؟... ونعني بذلك حالة توظف فيها قدرات الدولة لتأسيس المجتمع على شكل يؤهله للإستغناء لاحقا وبالتدريج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة. وهو ما تعنيه

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 25

[2] المرجع نفسه، ص 25

[3] المرجع نفسه، ص 28

[4] المرجع نفسه، ص 29

[5] عبد الله العروي، مقدمات ليبرالية للحداثة، ص 289

عبارة التربية المدنية ". [1]. يبدو أن العروي، يرى أن إحداث القطيعة على المستوى المعرفي، يجب أن يرافقه واقع سياسي واقتصادي، حتى نستطيع الخروج من التراث إلى الحداثة التي يظهر لنا أنه يربطها بتحرر الفرد والمجتمع وفي ظل موقف تقدمي من التاريخ، وهو موقف نقدي، يستند إلى معطيات تاريخية وفكرية في الوقت ذاته، إننا أمام رؤية ماركسية ليبيرالية نقدية للتاريخ تتجاوز الماركسية الوضعية الأورثوذوكسية، هذه الرؤية هي التي على ضوءها يقرأ العروي التراث، وجميع إتجاهات الإيديولوجيا العربية المعاصرة التي سلطت الضوء على هذا التراث إنطلاقا من مواقف نهضوية يراها العروي مازالت قابلة للإستعادة رغم أنها من حيث مضامينها الفكرية أصبحت متجاوزة بكثير ،فالمسألة في تصوره، منهجية معرفية من جهة، وإيديولوجية من جهة أخرى، الأولى تتعلق بتحرير الفكر، والثانية تتعلق بتحرير السلوك، وما مواقف عصر النهضة إلا أساس عام لعقلنة الحداثة التي تفرض نفسها علينا باستمرار، وبشكل يومي، فنحن اليوم في حاجة إلى موقف معرفي يمكننا من نقد تراثنا الفكري في كليته، ويمكننا من جعل تفكيرنا ينصب على واقعنا الحالي أو أفقنا المستقبلي، لكي ننتمي إلى المدنية الحديثة.

وهكذا " إنتقد عبد الله العروي أفكار المحدثين ،ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية تغطي التعلق بالماضي ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما وراء السطح إلى الجوهر ،أي إلى الفلسفة ذاتها. وقال إن العرب لايعيدون تفسير الغرب وتأويله ولايقرأونه إلا من أجل إنقاذ الدين والتراث.ومن هنا فإن برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو إليها هو تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث ،أو بالأحرى إعطاؤه أسسا فلسفية مازال يفتقد إليها. وهذه الأسس ليست إلا الماركسية التاريخانية التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي."[2]. ويصل العروي إلى الإقتناع بأنه " لاخلاص دون الإستسلام للروح التاريخية، ولابد من التضحية بالجوهر (أي بالذات) لإنقاذ الوجود. وهنا يعلق برهان غليون ،قائلا، لم يخطء هشام جعيط عندما كتب منتقدا العروي: هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية ،كما يعني في الوقت ذاته زوال تماهي العرب مع الإسلام التاريخي، وبذلك فإن عالمية العروي وماركسيته المقروأتين من منظور التاريخانية تسمح له بتجنب الوقوع في موقع تغريبي سوق، هو جوهر فلسفته."[3].

رفض العروي الماركسية المذهبية واستعمل الماركسية كمنهج ورؤية تاريخانية نقدية كشف على ضوءها قصور الإتجاهات الفكرية المعاصرة التي اختصرها في الشيخ والليبيرالي ورجل التقنية على أساس أنها جميعها انطلقت من نماذج إيديولوجية جاهزة إعتبرتها عقيدة للتطبيق لا للنقد والتطويروالمساءلة، لكن ما يبقى محل مساءلة هو مدى تاريخية القطيعة التي يشترطها العروي مع التراث؟

---

[1] المرجع نفسه، ص 289

[2] برهان غليون، إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، موفم للنشر، وحدة الرغاية، الجزائر ، 1990، ص 206

[3] المرجع نفسه، 1990، ص 207

الحداثة العربية وسؤال التأصيل

د/ يوسف حنطابلي.
جامعة سعد دحلب البليدة.

Abstract:

Modernization hassles are basically the spawns of western thought. Thus, these concepts that western intellectuals conceptualized are the result of reality has become the reference and benchmark for thought and morality. By contrast, the Arab world considers the present reality as a crisis and thus it is an unacceptable reality that should be substituted with a new one.This duality makes the Arab world caught between an imposed western modernity upon which we feel suspicious, and an unaccepted reality embodied in the decay and underdevelopment.

This problematic poses a historical problem, the answer of which is controversies and conflicts of today.The present paper tries to shed light on Arab renaissance in the precious two centuries the which witnessed the effort to resume the Arab Islamic civilization with the presence of the unforeseen west, with all its conceptualization and trends.

It is very likely that the failures of Arab modernization is a failure to balance authentic Arab Islamic renaissance with a modern look.

تعتبر الحداثة الغربية كنتيجة لسيرورة تاريخية وتراكم معرفي عرفه الغرب منذ عصر نهضته وقد ساهمت في تشكلها طروحات أدبية وعلمية وفلسفية انتهت بتلك الثورات التي كانت كقطيعة مع كل أشكال المجتمع التقليدي بتمفصلاته الدينية والثقافية والسياسية ولعل الإعلان عن عصر الحداثة والذي صاغته التيارات المختلفة أخذ أشكالا معرفية متعددة، إلا أنها اتفقت كلها بأن الحداثة هي تحرر الإنسان من كل وصاية وتفرده بتقرير مصيره (كانط) وكذا نزع كل طابع سحري عن الظواهر الطبيعية والاجتماعية (ماكس فيبر) هذه النتيجة التي توصل إليها الغرب ظلت هاجس العالم العربي في تحقيقها ومحاولة تمثلها اجتماعيا وفكريا وظلت الحداثة العربية محكومة في تساؤلاتها بالنموذج الغربي وكأن هذا الأخير هو صاحب السؤال وملهم الجواب (عبد العروي) ولكن هل البقاء والإبقاء على روح الحداثة الغربية كمنطلق ومنطق خلفي للعالم العربي يعطي لهذا الأخير القدرة على الاستقلال في طرح حداثة أصيلة أم أن الاستقلال الحقيقي عن الحداثة الغربية هو استقلاله بجوابه عن سؤاله (طه عبد الرحمن) تلك هي المسألة الأساسية التي علينا طرحها وبالتالي مساءلة تاريخية لتلك التجربة التاريخية للعالم العربي والتي تسمى النهضة العربية هذه النهضة التي مازالت هاجس الشعوب العربية. إن مقولات الحداثة هي بالأساس إفرازات الواقع الغربي في حركته وحركيته وبالتالي فالمفاهيم التي صاغها الغرب هي من نتاج الواقع (الحاضر) الذي بات بالنسبة إليه هو المرجع والمقياس للفكر والأخلاق على عكس العالم العربي الذي يعتبر الواقع العيني هو واقع أزمة وانحطاط وبالتالي فهو واقع مرفوض وغير مقبول يجب استبداله، هذه الوضعية المزدوجة تجعل العالم العربي يراوح مكانه بين حداثة غربية مفروضة يقف موقف الحذر منها وواقع مرفوض يعبر عن الانحطاط والتخلف، هذه هي الإشكالية التاريخية التي تعطي لتجربة الحداثة العربية سؤالها التاريخي الذي بات الجواب عنه هو ما شهده ويشهده العالم العربي من تجاذبات وصراعات مازلنا نعرف تداعياتها إلى غاية اليوم.

تحاول هذه المداخلة مسائلة عصر النهضة العربية في القرنين الأخيرين والتي كانت أساسا محاولة للاستئناف الحضاري العربي الإسلامي من خلال متغير جديد لم يكن حاضرا في التجربة التاريخية للعالم الإسلامي ألا وهو الغرب من خلال ماقولاته ومفاهيمه ولعل كل إخفاقات وانسداد الحداثة العربية هو عدم التوصل إلى احداث توليفة فكرية وثقافية للتوصل إلى معادلة حضارية تسمح بالانطلاق الفعلي لنهضة عربية إسلامية بروح أصيلة وصورة حديثة. كما أن الإشكال الأساسي الذي يطرح وهو هل يمكن للثقافة العربية من خلال تجلياتها الاجتماعية أن تتبنى روح الحداثة الغربية والتي قد تكون في علاقة صدامية مع الثقافة العربية على اعتبار أن مبادئ الحداثة متناقضة مع ما يعتقده العالم العربي على أنه من الثوابت كالدين والعائلة وبعض أوجه الموروث الثقافي؟ لعل هذا الإشكال هو الذي يجعل العالم العربي يراوح مكانه في الفصل في قضية الحداثة والتراث.

1-روح الحداثة الغربية ولحظاتها: يمكن اعتبار الحداثة الغربية كحدث تاريخي تراكمي نبع أساسا عندما بدأ الفرد الغربي يشعر أنه أصبح صانع التاريخ من خلال اكتشاف قوانينه التي هي بالأساس قوانين طبيعية انسانية وليست قوانين ميتافزيقية قهرية أي أنه بدأ يشعر بالاستقلالية من كل وصاية خارجية هذا ما عبر عنه تودروف في كتابه روح الأنوار شارحا مقولة كانط حول ما هي الانوار حيث يقول " إن أول سمة تكوينية لفكر الأنوار تتمثل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا على ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا. هو إذن اختيار دو وجهين: وجه نقدي وآخر تكويني، فمن ناحية يجب عدم الخضوع لكل صاية مفروضة على البشر من خارج إرادتهم ومن ناحية أخرى ينبغي الانقياد طوعا للقوانين والقيم والقواعد المرغوب فيها...وعموما يمكن الحديث عن مصطلحين هامين: التحرر والاستقلالية "[1] ويستطرد تدوروف في شرحه وتعريفه

---

[1]. تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، ترجمة حافظ قويعة، دار محمد علي، تونس، 2007، ص. 10.

لروح الأنوار معلقا على مقولة ماكس فيبر الذي يرى أن الأنوار كانت اساسا نزع الوهم عن العالم "الأنوار أفرزت عالما بدون أوهام عالما خاضعا من أوله إلى آخره لقوانين فيزيائية واحدة وكذلك لميكانزمات سلوكية واحدة فيما يخص المجتمعات البشرية"[1] إذن بين الاستقلالية ونزع الوهم نشأة الحداثة الغربية وانبثق عنها المجتمع الغربي الحديث مانحا القيمة للإنسان كحقيقة وجودية ومرجعية أخلاقية من خلال خصوصيته العقلية والفكرية وكمركزية تاريخية في صناعة الحدث التاريخي إضافة إلى ارتكاز هذا المجتمع على الفرد كوحدة اجتماعية لها الحق في النقد وكذات مستقلة تجعل الواقع الخارجي يتعرض للاهتزاز والتساؤل وتعرض الواقع الداخلي للإنسان للاضطراب والتعقيد وهذا ما جعل تاريخ أوروبا ينبع اساسا عندما بدأت استقلالية الفرد عن السلطة الدينية والسلطة الزمنية التي كانت تحت السلطة الدينية فتشكل الفضاء الفردي من أفراد استقلوا فكونوا فضاء جماعيا أسسوا بموجبه الدولة لقد تشكل المجتمع في أوروبا من خلال استقلال الفرد عن السلطة التقليدية والتي كانت تتشكل من السلطة السياسية الفعلية الملكية والسلطة الدينية الكنسية وهذا الاستقلال ساعد على إعادة تشكل العلاقات الاجتماعية وفق محددات وضعية أسست بعد ذلك لما يسمى اللائكية (الاستقلالية ونزع الوصاية؛ كانط) كبعد سياسي تشكلت من خلاله الحياة الاجتماعية أما العلمانية(نزع الوهم؛ ماكس فيبر) هو ذلك المبدأ الذي تشكل في أوروبا من خلال الشعور بأن الطبيعة أصبحت في متناول العقل البشري من خلال اكتشاف قوانينها. لقد أدى الموقف التاريخي للإنسان الغربي من الناحية الفعلية أن استقل عن سلطة الدين وسلطة العائلة واستبدلها بسلطة أخرى والتي تسمى الدولة وعندما نقول الاستقلال عن سلطة الدين والعائلة هي تحرر الفضاء العمومي من كل علاقة تعتمد عليهما في اكتساب شرعية سياسية وثقافية وجعل وجودهما مقتصرا على الفضاء الفردي الذي يعكس قناعة خاصة به دون غيره. أما العلاقة مع الآخر فتتحدد من خلال الفضاء العمومي وفق علاقات عقلانية يحددها الفضاء العمومي تضبطه القوانين الوضعية المتفق عليها.

لقد كانت الحداثة الغربية الخلفية الفكرية والمعرفية لذلك التطور الذي حصل على المستوى الاقتصادي والاجتماعي ألا وهو التحديث وكانت تجلياته في نشأة المدنية الغربية وظاهرة الرأسمالية التي كان ممولها وممونها الأساسي التطور العلمي والتكنولوجي الذي سمح للغرب من الانتقال من المجتمع التقليدي الفلاحي إلى المجتمع الذي يعتمد على العلاقات العقلانية القائمة على التقسيم الاجتماعي للعمل هذا البعد التحديثي هو الذي خلق لدى العالم العربي هاجس النهضة منذ القرن العشرين وبات تبني التطور الحضاري الغربي بين الحداثة والتحديث وهنا بدأت الإشكالية الكبرى للنهضة وللحداثة العربية من خلال سؤالها لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا. ولكن بات الجواب عن هذا السؤال هو مدى قدرة وقبول العالم العربي قيم الحداثة الغربية كما تجلت في أوروبا من خلال مقولاتها الأساسية التي يبدو أنها تتعارض مع القيم الثقافية والتاريخية للعالم العربي الذي يعتبر نفسه مختلف عن الغرب في موقفه من القيم الدينية والقيم العائلية وبالتالي تصبح الحداثة هي تأصيل قيم الغرب وتوفيقها مع خصوصية الواقع العربي وهذا التحدي هو ما يعرف بمفهوم النهضة العربية التي كانت محاولة لقيام بهذه المهمة التاريخية.

صدمة الحداثة وصدمة التحديث في العالم العربي: لقد شكلت صدمة الحداثة والتحديث في العالم العربي هاجس النخب العربية بكل تياراتها واعتبروها وهم يتتبعون بالعود على خطاها أنها قائمة وتشكلت على أنقاضنا وعلى حسابنا (الاستعمار الحديث) فلولا الاستعمار ما كانت الحداثة الغربية تعرف تحقيقاتها الفعلية على اعتبار أن التحديث استلزم على الغرب استعمار مناطق خارج أوربا باحثا عن يد عاملة وعن موارد طبيعية وعلى اسواق لمنتوجاته التي عرفت انتاجا متراكما ومطردا مما جعل العالم العربي يعتبر أنه جزء من الحداثة والتحديث الغربيين لهذا كان من الواجب تتبع مفهوم النهضة حاملة مشروع التحديث لفهم الأبعاد الذي أختها في لحضتها التاريخية فالمقاربة المعرفية لكلمة نهضة في الفكر العربي المعاصر، تحتم علينا استحضارها والنموذج الغربي ماثلا في وعي العالم العربي وحاضرا في مخيلته مع العلم أن تلك النهضة والحداثة كانت واقعا متحققا في الغرب متجلية بتداعياتها الحضارية الشاملة والعالم العربي ينشدها ويبحث لتحقيقها على مستوى الحلم والتمني للخروج من المأزق التاريخ الذي وجد نفسه فيه. وبالتالي فالحديث عن الحداثة الغربية "يتعلق بتاريخ متحقق، في حين أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى لم يصبه بعد."[2] لعل تعذر تحقيق النهضة المنشودة تجعل كل جيل مدعو أن يراجع هذا العصر الذي سمي عصر النهضة وعلى ضوء ذلك يستشعر ضرورة صياغة مشروعه على ضوء وعيه التاريخي المرتبط براهنيته. لقد "مر على تشكل الأسئلة الأولى، في موضوع تجاوز التأخر التاريخي العربي في فكرنا المعاصر، ما يقرب من قرنين من الزمان، تبلورت فيها العلامات والملامح الأولى للتفكير في جوانب هذه الأسئلة في بدايات القرن التاسع عشر. وقد اتخذت في لحظات استوائها الأولى مواصفات محددة، موصولة بشروط الممكن والمأمول في زمن التشكل المذكور. ونظرا إلى تعقد المجال التاريخي العام وتشابك عوامله الداخلية والخارجية، فقد ساهم التحرك الإصلاحي النهضوي في تعيين حدود وآفاق النهوض المفترض، مبلورا إشكالات متعددة في مجال الإصلاح التاريخي الشامل، وكاشفا

---

[1] نفس المرجع، ص.11

[2]. كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1992.، ص. 14.

عمق درجات التأخر وعمق المعارك المرتقبة في التاريخ العربي المعاصر،"[1] هذا يجعلنا، نحاول معرفة، كيف تصور الفكر العربي مفهوم النهضة وكيف امتثلت لديه الوسائل لتحقيقها؟ لعل مفهوم الحداثة كعبارة تعكس حركة الواقع أو برنامجا فكريا، لم تعرف وضوحا دقيقا في أدبيات الفكر العربي النهضوي خاصة في المرحلة الأولى. كما أن مشروع النهضة العربية الذي تبلور في القرن التاسع عشر لم يتم تحقيقه وتجاوزه في نفس الوقت. هذا راجع إلى أن النهضة قامت لتحقيق هدف مازلنا ننشده إلى غاية اليوم. كما أن الأوضاع التي قام هذا المشروع إلى تغييرها مازالت مطروحة ولعلها الآن أكثر إلحاحا وتجدرا. قامت النهضة من خلال تحقيق أهداف كانت تنشدها وهي العدالة والحرية[2] وفكرة الوحدة والتقدم وكل هذه المفاهيم كانت بالأساس نتيجة ذلك الاحتكاك بالغرب في اللحظة الأولى عند الاتصال به، فمشروع النهضة قد استقى جل مفاهيمه وشعاراته وطموحاته، من أدبيات وشعارات الحداثة الغربية. هذا ما لاحظناه عند حركات الإصلاح الديني التي حافظت على قاموس المفاهيم التقليدية في التعامل مع الواقع- الحركة الوهابية مثالا- والتي لم تكن قد اتصلت بالغرب، أما مع الحركة الإصلاحية التي استهلها الطهطاوي، فقد بدأت المفاهيم الحداثية تعبر عن انشغالات الفكر النهضوي وبات طرح مسائل الوقائع يأخذ شكل المفاهيم الغربية مثل المواطنة والبرلمان والقانون وحقوق الإنسان. لقد تبنت النهضة العربية مفاهيم النهضة الغربية ولكن هل كانت هذه المفاهيم تعبر عن واقع متحقق كما كان الحال في أوروبا؟ أم كانت تعبير عن واقع يراد تحقيقه؟ لعلها هذه القضية هي حجر الزاوية لإشكاليتنا التي نحن بصدد تحليلها حيث إن مشروع النهضة المتحقق في الغرب قد أفرز لنا مجال العلوم الاجتماعية التي كانت تعبير منطقي لتطور فكر النهضة في الغرب مرورا بفلسفة الأنوار. أما العالم العربي فهو ينتظر ذلك المشروع لكي يتحقق حتى يفرز لنا خطاب (علمي) يدرس هذا الواقع الجديد والذي تنسجم مفاهيمه مع مؤشراته الفعلية التي تم تحيينها. وبالتالي كان "الوعي بالنهضة يأتي متأخرا عن انطلاقها أو المسار الذي تنخرط فيه؛ وهو ما يعرف بالوعي المفَوَّت،"[3] لعل الالتباس الذي حصل في مفهوم النهضة من خلال دلالاته وما يحمله من معنى إذا وضع في السياق التاريخي والثقافي للعالم العربي والعالم الغربي، يبين إلى حد بعيد أن هذا المفهوم لا يعبر عن نفس الواقع أو حتى أنه لا يعبر عن نفس الفعل أو الوقع التاريخي. لقد قام بهذه المقارنة محمد عابد الجابري عندما أظهر أن كلمة نهضة في اللغة العربية لا تعني نفس الشيء بالنسبة إلى نفس الكلمة إذا ترجمة إلى اللغة الفرنسية حيث يقول إن هناك "مسافة دلالية كبيرة بين النهضة بمعنى القيام والحركة وهو المعنى في اللغة العربية، وبين المعنى الذي تحيل إليه الكلمة في خطاب الحداثة الأوروبية."[4] فالدلالة التي تحملها كلمة نهضة في أوروبا مرتبط بواقع عرفته أوروبا في القرن الخامس عشر* والتي تحمل معنى الولادة الجديدة أي إعادة البعث أو الانبعاث الجديد. "فبينما تعني النهضة في خطاب الحداثة الأوروبية ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معنى النهضة في الخطاب النهضوي العربي كان يعني وما يزال الطموح إلى القيام والنهوض والحركة." نخلص القول إذا، مما سبق، أن النهضة في العالم العربي، كانت مشروعا يراد تحقيقه وليس واقع متحققا. لذا فجاءت كل كتابات وإسهامات رواد النهضة عبارة عن تبشير ودعوة ومناداة اتسم بها كل المفكرين بكل مشاربهم وطموحاتهم وأفكارهم. لقد باتت النهضة أيديولوجية تتصارع فيها وعليها كل التيارات الفكرية والسياسية لكسب معركة تمثيلها والنطق باسمها، وعاصرها مفكروها والدعاة إليها كمحنة يجب تجاوزها. فهي الواقع المرغوب وهاجس تاريخي، أخذت لغزا كان عليهم فك رموزها من خلال حل إشكالية الحاضر والمجهول أو بين الواقع والمستقبل[5]. فكل تيار حاول أن يكون هو ممثل النهضة عوض أن يكون، مفسرا لها. فلم يختلف المفكرون الغربيون في معنى النهضة بقدر ما اختلفوا في محاولة تفسيرها وفهم أسبابها. خاصة مع مجيء علماء الاجتماع الذي حاولوا فهم ما حدث وتفسيره، كل حسب منطلقاته المعرفية والفكرية. لقد ارتبط مفهوم النهضة بالتحدي الغربي الذي كان يتجلى من خلال وجهين متناقضين ومختلفين غرب الحداثة وغرب الاستعمار. ووفق هذين الوجهين للغرب تحددت معاني النهضة فكانت تعني الحرية والعدالة والتقدم وغيرها من المفاهيم التي جاءت على لسان الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد خان والكواكبي، لكن كذلك كانت تعني الثورة والتصدي للغزو الاستعماري كما تناولها الأفغاني ومحمد رشيد رضا. "وإذا كان عصر النهضة يتحدد وفقا لذلك، بفترة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن، فمن الصعب نتيجة لذلك أن نعثر على خطاب واحد للنهضة، بل نستطيع أن نقول إننا نجد خطابات للنهضة ربما تتآلف فيما بينها لتصب في خانة واحدة وهي طلب النهضة والحصول عليها. إلا أنها وفيما تتطلب ذلك ستمر بطرق مختلفة، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنها متباعدة ومتنافرة كما بدت أحيانا."[6] لعل هذا الوضع

1. كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص. 10.

2. العودة إلى كتاب عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.

3. محمد وقيدي، أحميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر، دمشق، 2002، ص. 29.

4. محمد عابد الجابري، **مشروع النهضة العربية، مراجعة نقدية**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص. 63.

5. أحمد جدي، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 167.

6. رضوان زيادة، **أيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص. 22.

الإشكالي الذي اتسم به الفكر النهضوي جعل، "أسئلة الإصلاح والنهضة مستمرة... إلى غاية الآن بما أنها متعلقة بنوعية المؤسسات التي يراد تحقيقها ونوعية العلاقة مع الغرب ومع الدين ومع الزمن."[1] ولهذا اعتبر سؤال النهضة، سؤالا يخفي تصور لمشروع نهضة يراد تحقيقه وليس واقع يراد تحليله. لقد جاء الجيل الثاني من عصر النهضة العربية وهو يطرح أسئلتها ويخفي في مشروعه وعي بعدم تحققها في الواقع. وقد كان كتاب سلامة موسى ما هي النهضة؟ من بين مؤشرات التساؤل عن طبيعة النهضة التي كان ينشدها العالم العربي. فقد امتثلها سلامة موسى وحاول أن تكون تجاوزا (للعصور الوسطى) كما تصورها هو والتي كان يراها في فكر القدماء وقد تساءل في كتابه "ما هي النهضة؟ هل هي القيم القديمة؟[2] على أن تكون هذه النهضة هي ترجمة فعلية لاستيعابنا الفكر الأوروبي الحديث، كما استوعب هذا الأخير الفكر والعلم العربي، حيث كان العرب أصل الفكر العلمي. لكن ظل هذا التساؤل حبيس محاذاة التجربة الغربية في تجاوز عصورها الوسطى وقد ظل المشروع محل تساؤل واستنطاق تاريخي عن مبرراته وخلفياته. إن الفعل الإصلاحي والتنويري هو في نهاية المطاف فعلا كان ينتظر منه نتيجة، تسائل عن عدم تحققها الجيل الثاني وقد حاول هو الآخر أن يعطي لهذا المشروع بعده النظري بحكم أن هاجس الفكر النهضوي كان منصبا أساسا لتحقيق نهضة وليس لدراسة نهضة. وقد جاء كتاب مالك بن نبي ليطرح السؤال أو الانشغال التاريخي للفكر العربي من جديد ويعبر من الأساس عن حقيقة المشروع الذي لم يتحقق. فمن خلال كتابه شروط النهضة والذي يوحي عنوانه أن النهضة ظلت مشروعا إلى غاية وقته، حاول أن يحلل أسباب إخفاقها وشروط تحقيقها.وقد ربط المشروع النهضوي بمشروع حضاري يرتفع به الإنسان من فعل التكديس إلى فعل البناء، ولعله من خلال هذا ينتقد ضمنيا المشاريع السابقة التي لم ترتق إلى تحليل المسألة النهضوية حيث كان عملا (أي مشاريع النهضة) يبحث عن استيعاب المنتجات الحضارية للغرب دون أن يعي كيف تم إبداعها. فكان الفعل منصبا نحو تكديس الكم دون أن يرتقي إلى بناء الكيف.وهنا يأتي مالك بن نبي ليحدد المسألة على اعتبار أن مشكلة أي شعب هي "في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات وتهدمها."[3] وهنا تأتي محاولة مالك بن نبي في تحديد مفهوم النهضة من خلال محاولة معرفة شروطها وعناصر قيامها، لكن كما قلنا كانت هذه المحاولة تبحث عن شروط قيام نهضة والتي لم تتحقق في رأي مالك بن نبي. وبالتالي لا يوحي عمله بمجهود فكري لتفسير ظاهرة وقعت بقدر ما كان المجهود ينصب إلى تحقيقها.

2.سؤال النهضة والحداثة العربية بين الإصلاح والثورة: لعل من بين المواقف التي لم يفصح عنها الفكر العربي منذ النهضة، هي تلك المتعلقة بالعلاقة بين الثورة والإصلاح، حيث أنه منذ ثورة عرابي التي تعتبر أول ثورة داخلية- لم يكن الاستعمار هو المستهدف بطريقة مباشرة فيها-، بدأ مفهوم الثورة يأخذ معاني غامضة ولم يتبلور معناه الحقيقي إلا عندما كان يتعلق الأمر بمواجهة الاستعمار الخارجي، لكن عندما تطرح القضايا الداخلية يبدأ معنى الثورة يأخذ التواءات معرفية وأيديولوجية شكلت ما هو مسكوت عنه في الخطاب السياسي المعاصر، الذي أدلج هذا المفهوم وأعطاه معنا نظاميا يتناقض في الأساس مع المعنى الصحيح لكلمة الثورة؛ كما تمثلت هذه الكلمة في الفكر الغربي منذ عصر نهضته. لقد شكل هذا المفهوم المكبوت والمسكوت عنه في كل أدبيات الفكر السياسي المعاصر وهذا راجع كما قلنا إلى طبيعة الفكر الذي أسس وتأسس على هذه المفاهيم. لقد شكل مفهوم الثورة حلا لفظيا لكل أزمات الواقع العربي،"ذلك أنه وفي كل مؤلفات وأدبيات التي شملت تقريبا كل تلوينات الخطاب العربي المعاصر من إسلامي وقومي وماركسي وليبرالي، كانت تسقط لفظة الثورة كحل سحري لكل شيء ولأي شيء؛ إذ كنت ترى هذه اللفظة في نهاية المؤلفات الضخمة التي يجلدنا بها الخطاب عند قراءتها بآلاف الصفحات التي تعري الواقع العربي وتنعي النظام العربي...الخ، وفي النهاية، لا تحصل على شيء، سوى لفظة الثورة."[4] هذا ما نجده في معظم المؤلفات التي أخذت على عاتقها نقد النهضة والتراث والعقل العربي والفكر العربي[*]...الخ.

لهذا ومع تطور الفكر العربي، بدأ الالتباس يظهر جليا بين مفهوم الثورة ومفهوم الإصلاح وبات الواقع العربي رهين هذه المفاهيم التي تشترك في شيء واحد وهو تغيير الواقع دون فهمه وتحليله. لقد شكل تغيير الواقع، هاجس الفكر العربي منذ النهضة ولم يسمح له من الانتقال إلى مستوى فهم الواقع الذي بات واقعا مرفوضا عند كل التيارات الناظمة لهذا الفكر.ولكي نفهم جليا كيف بات هذا الالتباس سمة هذا الفكر كان علينا أن نحدد مفهوم النهضة وكيف فهمه الرواد الأوائل منذ القرن التاسع عشر.

---

[1]. أحمد جدي، **مرجع سبق ذكره**، ص. 178.

[2]. سلامة موسى، ما هي النهضة؟، موفم للنشر، الجزائر، 1990.، ص. 9.

[3]. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1987، ص. 21.

[4]. رضوان زيادة،. **مرجع سبق ذكره**، ص. 43.

[*] العودة إلى كتاب أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، الطبعة السابعة، 1994. وكتاب حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1988.

لا يختلف اثنين أن العالم العربي بدأ يطرح على نفسه سؤال النهضة منذ احتكاكه بالغرب[*]، هذا الغرب الذي أبهر العرب وأصبح هاجسهم الحضاري الذي بات استلهام أفكاره وتطوره الحضاري أمرا ضروريا للالتحاق به. وهنا بدأت حركة الأفكار تعبر عن هذا الموقف والوضع الذي وجد نفسه العالم العربي فيه. لكن السؤال الذي يطرح هل يمكن تحقيق نهضة، بوسائل تختلف عن تلك التي استعملت لتحقيقها؟ بمعنى آخر هل يمكن تحقيق ما حققه الغرب وتوصل إليه من خلال ثورات كانت عنيفة ودموية ذهب ضحيتها الآلاف من الناس وعذب فيها الآلاف من العلماء. تلك الثورات التي قلبت رأسا على عقب الواقع الأوروبي، سواء من الناحية السياسية أو الفكرية أو الثقافية، بمجرد استعمال لفظي، لكلمة ثورة، ونحن في الواقع نستعمل وسائل ليس في أساسها ثورية.

لقد اتسمت الأفكار النهضوية في عصرها الأول بنزعة إصلاحية اتصف بها كل المفكرين والمثقفين في ذلك الوقت. حيث استمرت النزعة الإصلاحية إلى غاية الخمسينيات من القرن العشرين، وقد قام بمقاربة هذا المنحى محمد أركون في كتابه الفكر العربي حيث يقول: "لقد ساد الموقف الإصلاحي النشاط الفكري العربي كله، حتى حوالي سنة 1950، وهو يتطلع إلى غرض أساسي واحد: إعادة إعطاء المدنية-الإسلامية، أصالة وحركية، تتيحان لها أن تحتل، بكرامة، منزلتها في جوقة الأمم الحديثة. ولكنه يتجلى في لغتين ويستخدم طريقتين متعارضتين وإن كانتا تتقاربان بحسب تفاعل الظروف: لغة وطريقة تقليديتان، محافظتان، ولغة وطريقة تنزعان منزع التحديث."[1] ورغم التباين بين هذين النزعتين، إلا أنهما نحا منحا إصلاحيا في التعامل مع الواقع. لكن الإشكال الذي يطرحه محمد أركون، فيما يخص قضية النهضة وتأرجحها بين الفكر الإصلاحي والفكر الثوري، هو هل حقيقة نحى هذا الفكر اتجاها ثوريا مع نفسه من خلال تعامله مع الواقع الذي أدى إلى تبلوره؟ خاصة وأن الطرح الثوري سوف يأتي وفق أحداث سياسية طبعت مرحلة تاريخية حدثت بانقلاب سياسي في مصر مع مجيء الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر. إن حدوث الثورات التي عرفها العالم العربي المعاصر من 1950، توحي أنه كانت تحدث تغيرات جوهرية في المجتمع العربي مع استحضار هذا المفهوم للمعنى الذي أخذه في الغرب، حيث كانت معاني الثورة تأخذ تجليات واقعية ملموسة في عالم الاقتصاد والسياسة والفكر.

وهنا يتساءل محمد أركون "هل يمكن أن نتحدث عن فكر عربي ثوري؟"[2]. وإذ نتحدث عن فكر ثوري هذا يستلزم انبثاق فكر يختلف عن الفكر السابق فيختلف في مسبقاته الايبستيمولوجية والمعرفية لكي يؤسس لنفسه قاعدة تنبثق عنها الروح العلمية في التعاطي مع الظواهر الاجتماعية. لقد اتسم الفكر الثوري حسب محمد أركون بالطابع النضالي الذي ساهم في انتشار أيديولوجية النضال على حساب الفكر العلمي. إن الطابع النضالي يجعل وظيفة الفكر "وظيفة قناع وحجاب معا: إنه يقوم في الواقع على إرجاع تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي والنفسي، إلى جملة من الآراء المتسقة إلى حد كبير أو صغير، وغرضها إبراز قيمة أهداف عمل جمعي وتسويغها. والأمر لا يتناول إدراك واقع موضوعي-على نحو ما يسعى إليه الفكر العلمي-بمثل ما يتناول تحويل شروط الوجود التي يحكم بأنها لا تطاق إلى شروط أضيفت عليها حلة المثالية حتى تصبح مرغوبا بها على نحو أكبر."[3] إنها الحالة التي خلقها الاستعمار الذي جعل العالم العربي ينتقل من الفكر الإصلاحي الموجه نحو الواقع العيني ولو أنه لم يكن علميا إلى فكر أكثر انفصالا عن الواقع بل في الاتجاه المعاكس لأي فكر علمي. لقد أفرزت لنا هذه الوضعية المثقف المناضل المطالب الذي لا يرى أفكاره إلا في الواقع المرغوب والمنشود. وعندما عجز الانسان العربي في تحقيق حداثته هرب من واقعه المباشر إلى واقعه الماضي وإلى واقع الآخر فالحداثة عندما تكون واقعا تاريخيا يعيشه الإنسان في إطار حركته وحركيته وتكون الحلول المقدمة لإفرازاتها نابعة من واقعه المباشر نجد هذا الإنسان لا يتحمل أعباءها بالقدر الذي تجعله يشعر أنه يساهم في ديناميكيتها أما الإنسان الذي يعيش الحداثة كواقع مفروض عليه من الخارج ولا تعبر مباشرة عن احتياجاته الثقافية والحضارية نجده يعيش تسارعا وجوديا يشعره نوعا من التيهان سواء رفض هذه الحداثة أم قبلها وبالتالي يلجأ إلى البحث عن الاستقرار والأمن في دينه حتى لا يتحمل أعباء الحداثة سلبيا.

النهضة والحداثة مشروع لتغيير الواقع دون فهمه: لقد تبلورت النهضة العربية وفق أفكار وتيارات كانت تسعى اساسا لتغيير الواقع المتأزم دون المرور بفهمه وتحليله ودراسته وإنتاج النظرية الاجتماعية التي بفضلها يمكن التحكم في قوانين هذا الواقع لتجاوزه والأخذ بعناصره وإعادة تركيبها وفق القيم الحديثة التي تتلائم وخصوصيته هذا الذي حدث للعالم الغربي الذي أرك أن روح الأنوار لا يمكن ترجمتها واقعيا غلا إذا تحولت إلى نظرية اجتماعية تسمح بفهم قوانين التاريخ لمسايرتها واعتمادها لسن القوانين التي تنطلق من خصوصيتها ولعل حجر الزاوية في كل الإشكالية العربية الحداثية هي مجال العلوم الاجتماعية الذي لم يعرف الاستئناف من عصر ابن خلدون الذي كما يقول الجابري أنه أكثر معاصرة لنا من أنفسنا

---

[*] ليس غرب القرون الوسطى والذي كان يعرفه العالم العربي بصفة جيدة ولكن الغرب الذي تجلى في عصور اللاحقة بداية من القرن الخامس عشر حيث اصطدم به العالم العربي وكانت حملة نابليون أول حدث عبر عن ذلك الاصطدام.

[1]. محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص. 150.

[2]. **نفس المرجع**، ص. 159.

[3]. **نفس المرجع**، ص.161.

وبتالي فمقدمة ابن خلدون ومشروعه لقيام علم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو المنزلة الغاية التي وصلت إليه أوربا من خلال مجال العلوم الاجتماعية التي أصبحت بتطورها حسب جاك بيرك هي مؤشر لتطور الشعوب والمجتمعات.فرهان الحداثة العربية هو باستئناف المشروع الخلدوني في إصلاح العقل العملي من خلال إدراك قوانين التاريخ أي قوانين التطور والتقدم وذلك بإنتاج حداثة عربية أصيلة ومتأصلة نابعة من خصوصية الواقع العربي. فحال الفكر العربي المعاصر أنه لم يخرج من ذاته؛ حيث ظل يشتغل بها في محاولة بناءها ومن ثمة البحث عن المبررات الاجتماعية التي تسمح لهذه الذات أن تجد نفسها فيها، لذا لم يستطع إلى غاية الآن أن يخرج ويشتغل بمجتمعه على اعتبار أن هذا المجتمع هو أساس تكونه وبالتالي يصبح هذا الأخير هو موضوع تشتغل به الذات العارفة لبناء ذاتها كونها جزء منه وعلى هذا الأساس تستطيع أن تفهم خصوصيتها. لقد انشغلت الذات العربية بذاتها عن ذاتها ولم تشتغل بذاتها لذاتها. وهنا ظهرت ذات الآخر كمحدد لرؤيتها لذاتها كما باتت مثقلة بترسبات الماضي الذي يقرأ به الحاضر. "لقد كانت المائة سنة الماضية بمثابة **عصر تدوين** آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جدا، صورة للماضي والمستقبل، **للأنا والآخر**، رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا **عقل** غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته **بعقل** الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه **بعقل** العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر."[1] هذه تجليات أزمة الحدثة العربية التي لم تستطع إلى حد الآن من تدشين عصر جديد تكون فيه الذات العربية واعية بذاتها قادرة على فهم واقعها الذي بات فهمه وكان بالأساس جوهر تجاوز الغرب لمرحلة العصور الوسطى عندما منح للتاريخ عقلا من خلال اكتشاف قوانينه ومنح للعقل تاريخا من خلال تطور المعرفة الإنسانية الغربية.

---

[1] محمد عابد الجابري، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر(2)؟»، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n52_01.htm

الثورة والحداثة الممكنة: البحث عن الرهان الأخير

د/ بخضرة مونيس
جامعة تلمسان (الجزائر)

Abstract:

Many interpretation have been given to the nature of Arab spring revolutions. But, all those interpretation agreed on its unexpectency. These revolutions have been approached from different perspectives, with difference references, economic, social, psychological… it has also been related to individual factors that was in interplay.Philosophy however, has a contemplative nature.it tries to link these revolutions to their revival dimension, the dimension of enlightenment and modernism. It is part of the concept of revolution that it tries to substitute the states quo. This spiritual dimension entails the need for modernization the fact that is coveted by the revolting crowds in the different revolution countries.What is worth nothing of people`s demands is that they delare the futility of intellectual renaissance trends and their inertia is attain its people`s long awaited modernization. With modernization, we will tray in this conference to contemplate the ambitious, and the fears of modernization by asking questions on revolution ends.

تمهيد:

لا شك أن عملية التحديث تبقى ضمن هاجس كل فرد ومجتمع والبشرية جمعاء، لما تحمله من ممكنات لا متناهية لتطلعات الإنسان في الحياة، وعلى أنها النموذج الذي يجب أن نكون عليه، وهذا الذي يجعل من فعل التحديث على أنه فعل مستقبلي يحمل برامج متعددة ومتنوعة لإنسان الغد، الأمر الذي يظهر الحداثة كمشروع شامل يمس جميع المكونات الاجتماعية للفرد بما يمتاز به من شمولية. هي جملة الخصائص التي تحيط بظاهرة الحداثة لا يمكن فهمها إلا بالبحث المشروط بالتأمل والتفكير، كون أن الحداثة هي الفترة التي بدأ فيها تشييد القوالب الكبرى للإنسان كا: العقل، المعرفة، الحرية، الموضوعية، العدالة، الهوية، وتأسيس فكرة التقدم- اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر. وهي دائما تحيلنا إلى الأنوار والثورة الفرنسية، إذا ما أردنا أن نعطيها تعريفا بسيطا في نفس الوقت ليس خاطئا كما يقول لوك فيري. فما هو قائم ومشترك بين كل الأمم الحديثة هو تكثيف العمل البشري والسيطرة على الطبيعة. وهذا هو الذي أحدث الثورة الكبرى في ميدان قوى الإنتاج. لا يوجد لها وجه واحد، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما الحداثة: وهما العقلنة والذاتوية حسب ألان تورين.

مفهوم الحداثة وصعوبة التعريف: الحداثة هي جملة سمات أو مظاهر خاصة بعلامات، يقول دومينياج: إن الحداثة ليست مفهوما للتحليل، فليست هناك قوانين للحداثة، توجد فقط سمات لها، بل أكثر من ذلك ليست هناك نظرية للحداثة[1]. وهي ليست بمفهوم ثقافي واجتماعي أو تاريخي، فعن أي شيء نتحدث إذا تناولنا مفهوم الحداثة؟[2].لقد تحدث جان **بودريار** في الحداثة قائلا: إن الحداثة نمط حضاري متميز يتعارض مع النمط التقليدي، بمعنى أنه يتعارض مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. في هذه المسألة يناقش **جان بودريار** موضوع الحداثة على أنه مقابل التنوع الجغرافي والرمزي للثقافات التقليدية، ولكن الحداثة تفرض نفسها على أنها شيء واحد يشع عالمنا انطلاقا من الغرب ومع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير بصورة مجملة إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية. يمكن إدراكها عبر واقع الثورات والتحولات العلمية والتقنية والسياسية الكبرى، التي بدأت في أوربا ولهذا حسب جان بودريار هي: " أخلاقية مقننة" للتغيير تتعارض مع الأخلاقية المقننة للتقليد[3]. يتساءل دومينياج: ألا يمكن أن نعتبر أن الحداثة معرضة لأن تكون تقليدا هي الأخرى، أي تقليد للحداثة؟.

الحداثة والقلق: يعتبر دومينياج أن الحداثة معضلة يعيشها الفرد اجتماعيا وسياسيا، لكنه لا يستطيع الوعي بها، إن مصدر هذا القلق هو ما يجعل الحداثة معضلة، لأن الحداثة نفسها تضعنا أمام جدليات التغير المتواصل الذي يتجاوز ما كان قد أقره بالأمس. والذات كمبدأ للحداثة يدفعها إلى أن تسير بسرعة أكبر، وإلى المزيد من الاستهلاك إلى أن تصبح إيديولوجيا للتغيير من أجل التغيير. ويبقى الهروب من القديم هو هاجس الحداثة. يقول جان دومينياج: الحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البرجوازي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية التي هي بمثابة عتبة للحداثة[4].

4- **الحداثة، فكرة وتاريخ:** يعتبر جل المؤرخين أن الحداثة بدأت بعصر النهضة، أي أن النهضة كانت عتبة الحداثة، إلى درجة أن بعض المفكرين اعتبروا أن الأنوار lumières هي المهد للثورة الفرنسية، كونها دشنت انطلاقة أوروبا الحديثة بعقلانياتها وبدولتها الحديثة على المساواة والتعدد

---

1 Dommenaich jean : Approche de la modernité, Ellipses p18.

2 نقلا عن يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، ط1 2003 ص 27.

3 المرجع نفسه ص 29.

4 Dommenaich jean : Approche de la modernité p13.

والتفتح. يعتبر بودريار القرن السابع عشر والثامن عشر. هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة، فخلال هذين القرنين وضعت الأسس السياسية والفلسفية للحداثة، ويتمثل ذلك في التفكير الفرداني والعقلاني الذي بات ديكارت وفلسفة الأنوار ممثلان له.

مراحل الحداثة: يرى جان مونياج: أن الحداثة مرت بثلاث مراحل كبرى عرفت فيها ثلاث أزمات كبرى: بدأت أولها مع القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت النظريات الحديثة في الواقع السياسي واجتماعي.بينما الثانية كانت مع نهاية القرن التاسع عشر، وهي التي أعلنت أفول أطروحات التقدم والعقلانية والليبيرالية أمام صعود حركة الجماهير وتأجج المشاعر الجماعية، تتمثل في ظهور الحركات الوطنية والقومية والفاشية والاجتماعية والمسيحية. وأما الثالثة: فإنها بدأت مع الستينات ولم تنتهي بعد تفاصيلها وأعراضها وتتمثل في هبوط الإيديولوجيات الجماعية وانتصار الخاص على العام والنقد الجذري للنزعة الإنسانية. أما هبرماس الذي رأى أن العوالم الحديثة المعاشة لم تعد تخضع لبنى عقلانية هادفة ومحددة بغايات، بقدر ما أصبحت تخضع لنماذج الدمج الاجتماعي، ترمي إلى إعادة تشكيل هويات شخصية مجردة وتدفع إلى التفرد، تلك هي صورة الحداثة[1].يشير مفهوم التحديث إلى جملة من السيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات سياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير. لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي أعطى بكل وضوح مفهوما للحداثة والعقلانية، دلالة، صارت اليوم موضوع تساؤل. إذ يقول في كتابه تاريخ الفلسفة: إن ديكارت هو الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة، وذلك باعتباره قد اعتمد فعل التفكير وفصله عن الميثولوجيا الفلسفية...ولن نتمكن من تمثل مدى التأثير الذي مارسه على عصره وعلى الأزمنة الحديثة، إنه بطل أعاد المسائل بصورة حذرة إلى البداية، فأعاد تشكيل الخطاب الفلسفي. ويقول أيضا في مقاله"الاعتقاد والمعرفة" ما يلي: إن مبدأ الفلسفة لدى كانط وفيشته وجاكوبي ، أي مبدأ الذاتية هو الشكل العظيم لروح العالم والمسمى بمبدأ الشمال، وهو المعروف دينيا بمبدأ البروتستانتية . فإذا كان هناك مبدأ أساسي تشكلت عليه الحداثة، فلن يكون غير مبدأ الذاتية بما أنه كان محور الفلسفة الحديثة كلها، ذلك أن إشكالية الذات هي التي أعطت لفلسفات الكوجيتو شحنة الدفع الأولى نحو التجديد، مستفيدة من الإصلاح الديني وتراث عصر الأنوار وتياراته بما فيها الاكتشافات العلمية الجديدة، إذ أن مفهوم الذات منذ اليونان إلى غاية القرن السادس عشر، ارتبط ارتباطا وثيقا بالمنطق واللغة. إذ حاول ديكارت فك هذا الارتباط عن طريق الكوجيتو، وهو المنحى نفسه الذي أخذته فلسفات الذات فيما بعد، مع كانط وفيشته وشيلينج وهيجل، حينما تساءلوا عن حقيقة الذات، وعن علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، لقد أوضحوا أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر وإنما فاعلها وواضعها الذاتي[2].لقد سبق لديكارت وأن بين إمكانية بناء جميع اليقينيات على " أنا أفكرje pense "، وقد أكد ديكارت ذلك عندما بيّن: أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو cogito ، وأن الفكر يفترض دوما وحدة الأنا- أفكر. ولهذه الاعتبارات فإن تمثلاتنا من حيث هي تمثلات تعود إلى تلك الوحدة، أي وحدة أنا- أفكر. وكان الكوجيتو هو الخلاصة النظرية للشك في الذات، ولقد أجاب ديكارت عن السؤال: من أنا؟ بقوله أنا كائن يفكر.ويهدف الشك الديكارتي هنا إلى تعويد العقول على مفارقة الحواس وهذا الافتراق هو شرط اليقين بالذات[3].وإذا كان ديكارت قد أكد من خلال الكوجيتو على مكانة الذات ودورها في بناء عالم حديث، فإن كانط ذهب إلى أبعد حد من ذلك، حينما جعل من الذات محور المعرفة. وتتحدد أرضية الذات عند كانط بعملها التشريعي المتعالي في عملية المعرفة، وبذلك يكون أيضا قد أكد على موقف ديكارت من أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر، وإنما فاعلها وواضعها الذاتي- هذا ما أكد عليه كانط بعد ديكارت، عندما بيّن أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو- لكن كانط هنا يشير إلى قيمة المعرفة السليمة والبناءة، هذه المعرفة التي يحد من ثبوتها هذا الشك في الذات الذي تشكّل مع ديكارت. فكانط يرى أن جوهر الأشياء بعيد المنال، لكن بنية الظاهرات خاضعة لقوة العقل الموحدة التي تفرض شروطها.

إذا كيف يمكن أن نتبيّن معالم الحداثة في الثورة؟: لم يكن أحد في العالم، يتوقع ما شهدته المجتمعات العربية مع مطلع عام ألفين وإحدى عشر، من حراك شعبي immobile populaire جارف بجميع أطيافه وطبقاته وأعماره، من بائع الخضار إلى الطبيب والمحامي، ومن الأطفال إلى الشيوخ، ومن الذكور إلى الإناث. هبة جماهيرية تعكس همومها ومطالبها في ظل مدى صعوبة الوضع التي آلت إليه. وضع لا يحتمل الاستمرار فيه بنفس الوتيرة أو التأجيل، بجملة مطالبها، أثبتت مدى نضج الوعي المدني والحس الإجتماعي الذي باتت عليه اليوم الشعوب العربية، وهي في عمومها بدأت في شكل انتفاضات شعبية Les soulèvements populaires تطالب ببعض الإصلاحات وبحقها في الحياة.

الثورات العربية الراهنة وأفق الحداثة: ما حدث ولازال يحدث، هو موجة من الثورات وانتفاضات تهدف إلى تحقيق الديمقراطية بمفاهيمها الرئيسية وحمولات الحداثة Les charges de la modernité على غرار الثورات الكبرى في التاريخ، ابتدأت بثورة سلمية غير عنيفة في تونس، ثم

---

[1] هبرماس يورغان، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي ص 08

[2] تيتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون، طور هيجل الروحي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط1 2010 ص 89.

[3] بن عبد العالي عبد السلام، التراث والإختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر ط1 بيروت 1985 ص99

امتدت هذه الثورة السلمية إلى مصر، ونتيجة لذلك سقط النظامان فيهما، وهي خطوة جد مهمة من أجل استكمال مقومات الثورة وإقامة نظام جديد فيهما، رغم بعض المخاوف التي لا تزال قائمة تهدد مكاسب الثورة، ثم إنتقلت إلى اليمن ثم إلى ليبيا وأخيرا إلى سوريا، حيث بدأت ملامح تحقيق إصلاح جذري تظهر للأفق، ولم يستبعد(المفاوضات) مع النظام كوسيلة لتحقيق هذا الهدف. ثم تطورت بعد استخدام السلطة للعنف في مواجهتها إلى مطلب إسقاط النظام القائم، وحدثت مظاهرات في عمان، استطاع النظام خلالها من قمعها بأدواته الخاصة [1]. وحدثت انتفاضات هادئة في دولة البحرين، سرعان ما تحولت **إلى** انتفاضة عنيفة، قامت بها فئة من الشباب مهضومة الحقوق، تمثل غالبية الشعب البحريني، وتبنى الفصيل الأكبر فيها (الوفاق) طلب إدخال تعديلات جذرية في النظام وتحويله إلى ملكية دستورية، وهي الأخرى أيضا قوبلت بعرض النظام لها الحوار صاحبه قمع بوليسي، خاصة ضد فئات معارضة بارزة، خاصة عندما حضيت بالدعم العسكري السعودي والإماراتي لها، حيث أعلن بعده حالة طوارئ، وتم خلالها توظيف العنف بشدة من قبل النظام الحاكم. كما انتقلت هذه المظاهرات إلى الأردن، ولكنها ما زالت بشكل محدود حتى الآن تعيش مخاضها، وتباينت فيها مطالبها، بين طلب ملكية دستورية أو ملكية برلمانية، وأحيانا طلب إسقاط النظام، ولكن النظام دوما يسعى لكي يجهضها ويبتلعها بمختلف الوسائل والطرق. و في بلدان المغرب العربي، فهي أخرى عاشت تجاذبات الثورات فيها ولكن بدرجات متباينة، إذ كانت ذات فعالية مستمرة في الغرب، في الوقت الذي استبق فيها النظام بطرحه لبعض الإصلاحات، كإعادة النظر في الدستور وتعديل صلاحيات رئيس الوزراء، وتفعيل البرلمان بأقطاب سياسية مختلفة، لكن إصلاحات لم تحض بالإجماع الوطني عليها، فلازالت حركت عشرين فبراير تقوم بمظاهرات بين حين وأخر [2]. بكثافة هذه الأحداث، التي كانت فيها ظاهرة الثورة، هي الظاهرة البارزة في الساحة العربية منذ عهد النكسة1967م، لكن الثورتين التونسية والمصرية والليبية، أظهرت عكس ذلك كله، إذ بها أثبتت الشعوب العربية كلها قدرتهم على القيام بثورات شعبية، أطاحت بأنظمة عنيفة وديكتاتورية لم تكن في الحسبان.وبذلك أصبح خيار الثورة، الخيار الوحيد للتفعيل الديمقراطي في الوطن العربي وتحقيق الحداثة المنشودةLa modernité souhaitée ، بعدما تمكنت من إسقاط نموذج الدولة الشمولية الديكتاتورية المعطلة لفرص التنمية والتحديث، وإنهاء عصر الوصاية والخنوع والإضطهاد المطلق من طرف النظام.

لقد أحيت الثورات العربيةrévolutions arabes ، أمال الشعوب كلها، إذ يبدو أن تجربة التحرر أصبحت تجربة ممكنة[3].ففي كل الأقطار العربية تقريبا هناك أجيال يئست من الأنظمة الإستبدادية، وفقدت الأمل في التحرر من هذه الأنظمة.فالثورة التونسية أسقطت النظام البوليسي لبن علي، والثورة المصرية أسقطت النظام الديكتاتوري لمبارك وأبناءه.فما يمكن ملاحظته حول غايات هذه الثورات، هو أنها كلها توحدت حول ضرورة تغيير الأنظمة التسلطية الحاكمة، والسرعة في إجراء انتخابات ديمقراطية حرة ونزيهة، تقود إلى بناء دولة القانون، تشكل جميعها حراكا اجتماعيا وسياسيا جديدا، وللإطاحة بالظلم والفجور الذي يمارسه النظام الحاكم في حق شعبه.

تاريخيا، ظل العرب يعيشون على هامش التاريخ، بعيدا عن موجة الانتفاضات الديمقراطية مع انتهاء الحرب الباردة الإيديولوجية، التي أعقبتها حالة من الإسقرار المزدوج، وذلك بفعل الإلتفاف بحماسة بالعولمة الليبرالية الأمريكية من جهة، ومن جهة أخرى بسبب ارتجال الديمقراطية في دول تفتقر إلى الوسائل من جهة أخرى[4].ففي الوقت الذي سقطت فيه الدولة الشمولية في العهد السوفيالتي وأوروبا الشرقية، لم تدرك النخب التسلطية العربية الحاكمة جديا تغير بيئة العالم باتجاه الانتقال التدريجي نحو الديمقراطية، وعلى نقيض من ذلك، كانت الدولة العربية تسلطية تدخل في دورة الإكتمال الشمولي، في الوقت الذي كانت فيه هذه الدورة تندثر تاريخيا، وتفقد إشعاعها حتى في وعي النخب الشيوعية السابقة. و يبدو أن الوطن العربي ظل على هامش هذا التاريخ الكونيL'histoire cosmique ، فهناك من ناحية الصراع العربي- الصهيوني وإسقاطاته المدمرة، في ظل غياب مشروع عربي لتحرير الأرض السلبية، وهناك من ناحية أخرى نعمة الريع النفطي، التي لم توظف لمصلحة بناء اقتصاد عربي منتج قادر أن يستوعب الأجيال الجديدة، من خرجي الجامعات. فقد تفاقمت ظاهرة البطالة في الدولة العربية الريعية التي لا تدعو مواطنها إلى العمل، أصابت شريحة كبيرة من الشعوب العربية.

و قادت نهاية الحركات الإيديولوجية الكبيرة التي عرفها الوطن العربي، في مرحلة ما بعد نهاية الكولونيالية: القومية والاشتراكية إلى الصدام بين الدولة التسلطية العربية والإسلام السياسي المتقوى من انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية 1979، قادت هذه المواجهات إلى حدوث حروب أهلية في أكثر من بلد عربي، وفي ظل هزيمة الإسلام السياسي، توغلت الدولة التسلطية العربية على المجتمع المدني، ورفضت انتهاج

---

[1] اميل برييه، تاريخ الفلسفة-ج1- ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة ط1 بيروت 1983ص83.خير الدين حسيب: حول الربيع الديمقراطي العربي: دروس المستفادة، مجلة المستقبل العربي، ع386 أبريل/ 2011/4، مركز دراسات الوحدة العربية ص 07.

[2] المرجع نفسه ص 08.

[3] توفيق مدني: ربيع الثورات الديمقراطية العربي، مجلة المستقبل العربي، ع386 أبريل/ 2011/4، مركز دراسات الوحدة العربية ص 113.

[4] المرجع نفسه ص114.

سياسة الانفتاح الديمقراطي. فالثورات العربية كانت شعبية إلى حد كبير، لم تكن مؤدلجة سياسيا ولا دينيا، التي أخفقت في ركوب أحداثها، وعن أن تقود المتظاهرين، وكانت ذات طبع مدني خالص ولم تكن عسكرية. فعند قراءة الحاضر العربي أمام واقع لا يختلف عما حدث في تونس ومصر بما حدث في ليبيا، أو يحدث في اليمن وسوريا. ففي كل من تونس ومصر لم تنحاز المؤسسة العسكرية إلى النظام الحاكم، على حساب الدولة، انحياز ساعد على اختصار الوقت، وقلّل من تكلفة التحول النموذج الأخر، هو تلك الدول التي أقامت مؤسساتها العسكرية لحماية أمن الحكم فيها وليس أمن الدولة، وسلمت قيادتها إلى الأقارب ممن ارتبطت سلامتهم ونفوذهم ومصالحهم بسلامة الحاكم ودوام حكمه وبقاء غير مستحق [1]. فما قامت به الشعوب العربية ولا زالت كذلك، إلا دليل ثابت على تطلعاتها التغيرية الشاملة نحو الحداثة، وهي في مجملها تطلعات ذات خصائص حضارية عميقة ذات أبعاد حداثية، وذات حس مدني مختلف عن ما هو قائم. فالكائن العربي في ظل استمرارية المعاناة والاستبداد السياسي وتسلط أنظمة والمؤسسات التشريعية والإدارية والحكومية، آمن أن تطلعاته وأماله لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العمل الثوري. فالثورة بالنسبة إليه أصبحت ضرورة اجتماعية تغيرية وقوة هائلة لتحقيق البرامج التي يتطلع إليها، وهي غالبا ما تسمى بالبرامج الثورية. و إذا ما قمنا باستقراء المكونات الجوهرية للعملية الثورية العربية، لتبيّن لنا أن الثورة تنشأ على ثوابت محددة، ولا تعرف إلا بها، فهي بمثابة قوة تسارع حضارية شاملة على تحقيق التغيير الشامل، وعلى إرساء قواعد البديل الحضاري المنشود، وبهذه الثوابت صارت الثورة أفضل خيارات وسبل التقدم والتطور. فالثورة هي ظاهرة بشرية، قبل أن تكون أحداث مادية، هي ظاهرة ميتافيزيقية بامتياز. إذ تظهر ميتافيزيقيتها في قوتها الهائلة على توحيد صفوف الشعب وراء خيار واحد، باختلاف أطيافه وألوانه وتضارب إيديولوجياته، وتمتص الخلافات والشروخات التي كانت حاصلة في أوساطه، وهو ما لم تستطيع أن تنفرد بها ظاهرة أخرى ما عدا الدين. فالثورة تملك القدرة التجيشية مثل الدين، إلا أن الثورة في معظم الأحيان تنحصر مطالبها في صناعة الحدث الدنيوي(قضايا زمنية)، والدين يصبو غايات أخروية، وغالبا ما وظفت الثورة لخدمة قضايا دينية، وأيضا غالبا ما وظف الدين لخدمة قضايا ثورية، فهما متداخلان في كثير من النقاط، ومثل هذه الثورات- الثورات الدينية - معظمها اعتمدتها الشعوب العربية والإسلامية في تاريخها، بما أن تاريخها هو تاريخ ديني، شغلت القضايا الدينية أهم أحداثه، وهذا شيء معروف في ماضي المجتمعات العربية والإسلامية[2]. لكن الملفت في الثورات العربية الراهنة، هو أنها ثورات تختلف عموما عن جميع الثورات التي حدثت في تاريخها. فهي ثورات إجتماعية واقتصادية وسياسية ذات مطالب إنسانية محضة، وبمعنى دقيق، هي ثورات جاءت لتغير الوضع القائم من أجل بناء الحاضر وتأمين المستقبل، وبالتالي هي ثورات تنشد التغيير الجذري وثورات حداثية. ثورات أثبتت، أن الإنسان العربي الراهن أضحى أكثر وعيا لإنسانيته ولظروفه الإجتماعية، فهو يريد أن يبني إنسانيته بناءا يراعي فيها متغيرات العالم المعاصر(البحث عن مكتسبات الحداثة). فالإنسان العربي بثوراته المعاصرة يتوق إلى التحديث والتطور. بالثورة صار العربي في الوقت الراهن يبحث عن ذاته، ويريد أن يكتشف نفسه بعدما استطاع بثوراته النوعية، أن يكسر جدار الخوف الذي لطالما غلّف نفسه في عصور دكتارتورية الأنظمة المتسلطة، ونحن نعتقد أن الثورة قادرة على التغيير السيكولوجي للذات الثائرة، في ظلها يصير الشعب في قمة عواطفه النفسية، وهو يعيش الغضب والإحتجاج والعنف والمقاومة والتضحية والألام، وهي حالت كلها تعبر الذات فيها عن حضورها وعن صدقها الدفين وعن رغباتها البسيطة وعن حقوقها الطبيعية، حالات تشعر فيها الذات بمدى حرقة المسئولية التي تحملتّها بخيارها الثوري، وبمدى عظمة المصير التي تواجهه[3].في ظل إستمرار الإنهيار الذاتي للذات العربية والضياع في متاهة الحياة البائسة وقلق تزايد الأزمات وتزاحم موجات الإرهاب والعنف، الذي أضر كثيرا بالإنسان العربي. إذا المجتماعات العربية في كليتها ظلت بحالة الإنهيار والقنوط[4]. فبالثورة يمكن إختزال المراحل لبلوغ الهدف المنشود وإعادة تشكيل التاريخ من جديد حسب مقاص الوعي الإجتماعي الثائر، وبهذه الآليات يحدث المنعطف التاريخي للإنسانية، ولكن لماذا الثورة في المجتمعات العربية؟ ولماذا في هذا الوقت بالذات؟.في تحليلنا لطبيعة الثورات العربية الرهنية، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة عوامل رئيسة وهي على التوالي:

العامل الأول يتمثل في توالي الإنكسارات والهزائم على المجتماعات العربية تقريبا خلال قرنين من الزمن على جميع الأصعدة(الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية..). إنكسارات أفضت إلى التراجع الحضاري وانغرس الكيان الصهيوني في أعتق مناطقه، وانهزامها في معظم الحروب التي خاضتها ضد هذا الكيان، وانحصار المد العربي الإقليمي والعالمي، في الوقت الذي برزت فيه قوى مجاورة، رمت بثقلها على إستقرار المنطقة العربية، وهما الجمهورية الإيرانية من الشرق، وجمهورية تركيا من الشمال. اللتان حققتا قفزات نوعية على المستوى الداخلي والخارجي، مما ولّد شحنات غضبية بين أوساط الشعوب العربية، اتجاه أنظمتهم في ظل تراجع دولهم مقارنة ما يحدث في الجوار.

---

[1] حاسم خالد السعدون: ربيع العرب...فائت أم دائم، مجلة المستقبل العربي، ع390 أغسطس/ 2011/8، مركز دراسات الوحدة العربية ص 129.

[2] مونيس بخضرة: تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم، ط1 2009 بيروت ص 12.

[3] المرجع نفسه ص 14.

[4] جاك دريدا–الزابيت رودينيسكو: ماذا عن غد، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية" محاورة"، ترجمة سلمان حرشوف، ط1 2008 ص146.

أما العامل الثاني الذي يتمثل في فشل مشاريع النخب المثقفة، التي حملت هاجس النهضة وأسئلة التقدم على عاتقها، برغم اختلاف توجهاتها ومرجعياتها وأسئلتها، إذ لم تعد الجماهير العربية تنتظر ما ينتجه المثقفون حول قضايا الأمة، فهي أصبحت على قناعة أن المثقف العربي أصبح عاجزا على التغيير، وهذا العجز يعود إلى عدة أسباب، منها أن بعض المثقفين استطاعت الأنظمة ابتلاعهم، وعوضا أن يحملوا هموم المجتمعات وأن يعبروا عن طموحاتها، أضحوا يحملون هموم الأنظمة ومشاغلها، وتحولوا إلى أدوات تبريرية لمنتجات الأنظمة القمعية، أو ما يعرف بالمثقف العضوي. و بهذا الابتلاع يمكن أن نقول أن الدولة، استطاعت أن تنسي المثقفين انشغالاتهم الحقيقية التي تكونوا من أجلها، وبالتالي أصبح المثقف العربي إلى حد بعيد يعيش حالة اغتراب رهيبة داخل سياجات الأنظمة التسلطية في شكل دفاعات بشرية ضد شعوبها. أما المثقفون الذين لا زالوا يحافظون على سياقاتهم الأصلية رغم قلتهم، هم آخرون لم يتمكنوا من اختراق حصون الأنظمة التسلطية، نظرا لطبيعة توجهاتهم المعرفية التي هي في معظمها ذات أبعاد مثالية أبعدت الفرد العربي عليه أكثر من أن تقربه إليه، وعليه ظل هذا النوع من المثقفين حبس جدله ويفكر لنفسه، يبحث عن الحلول الثقافية للهواجس الذاتية التي تؤرقه، وبالتالي استمروا في البحث عن أنفسهم في ظل كثافة الأسئلة الأنطولوجية ontologique من النوع الصارم، وعليه لم يعد تهمه إنشغالات الجماهير، وأيضا لم تعد تهمه إنشغلات الأنظمة، والدول والعلاقات الحاصلة بينها، وإنما الذي بات يهمه، هو الوجود كله أو الحقيقة، وهم فلاسفة حقيقيون في هذا التوجه. في ظل تزايد مفارقات النخبوية التي يعيشا المثقف العربي المعاصر، تقدمت الجماهير العربية الشعبية بثوراتها كخيار نهضوي بديل عن الخيارات النخبوية، ومن هنا يمكن أن نقرأ الثورات العربية كمشاريع نهضوية حضارية بديلة عن المشاريع التقليدية، ومنها مشاريع النخب المثقفة[1] .والعامل الثالث، يظهر في انحصار المد الأيديولوجي بين الجماهير العربية، فلم تعد الجماهير العربية تثق في الخطابات الإيديولوجية والحزبية، كونها هي الأخرى رغم حراكها الكثيف، في أن تجد مخرجا للمأزق الذي تعيشه المجتمعات العربية، وعليه كانت شرارة انطلاق الثورات العربية صافية من أية إيديولوجية، حتى الدينية منها، وعليه يمكن أن نتنبأ من نتائجها أن تكون جد مهمة في البناء الاجتماعي العربي الجديد. والملاحظ أن الإيديولوجيا الدينية كانت الخاسر الأكبر في ظل هذه الثورات، فبتراجعها يمكن أن يحل خطابا أخرا ومختلفا عنها وهو الخطاب الإجتماعي، الواعي والعقلاني، وهي إشارات أولية عن بداية تحرر الوعي العربي المعاصر من علائقيات الخطابات الدينية التي لا تراهن على مكتسبات الحداثة.

الثورة وقوة التحديث: إن روح الثورة لدى الشعوب المضطهدة، هي ظاهرة قديمة، قدم الأنظمة الإستغلالية، القائمة على خلق التناحر بين الطبقات الإجتماعية. ففي مصر القديمة والدول العبودية في العالم القديم، وفي الممالك الإستبدادية الآسيوية وأوروبا الإقطاعية في القرون الوسطى، ثارت حركات جماهيرية كانت رائدتها النقمة على المظطهدين، في تلك الحركات بقلة الجرأة والإقدام الثوري والصمود والتضحية، إلا أن احتجاجهم على الإستغلال، لم يكن بوسعه أن يتكون في نظرة إلى العالم متكاملة، ومنسجمة ثوريا ومصاغة نظريا بصورة محكمة. إن في نشوء مثل هذه النظرة الثورية إلى العالم، لا بد أولا: من مستوى معين لنضج التناقضات الإجتماعية والطبقية الموضوعية، وثانيا: لا بد كذلك من مقدمات فكرية- نظرية معينة ذات أهمية موضوعية- أيضا، وثالثا: لا بد من دخول التطلعات الثورية المطروحة عفويا، من طرف الجماهير الشعبية في تحالف مع التفكير الثوري المتطور والناضج، القادر على التحليل النظري الإبداعي للعملية الثورية وثوارها المحركة وأفاقها. ولا بد أيضا على وجه الخصوص من دخولها في تحالف مع الفلسفة التي تضع مبادئ ومنهجية التحليل النظري للعملية الثورية، فبدون ذلك يحكم على الوعي الثوري بعدم النضج النظري وبعدم الإنسجام والثبات. إن الحركة الثورية الشعبية التي يعيشها الراهن العربي اليوم، لتعبر بشكل مكثف عن هذه الإجتماعية المندفعة، مجسدة بذلك ديناميكية، وهي تحل نظريا وعمليا المهام الجديدة التي تطرحها الثورة، ويجري وضع هذه الحلول على أساس الهوية العربية، فالثورة تتيح للذات الثائرة الرافضة قدرة استيعابية لما هو مرغوب فيه. و بالتالي، لما كان حلما في ظل الهيمنة الديكتاتورية وأيام التسلط الحمراء، التي حتما ستدفعه للبحث عن البديل الحضاري، وهذا البديل في كل الظروف، لا يكون إلا ما هو مناقض لمعايير السلطة الحاكمة، ولكل ما يدخل في تكوينها السياسي والثقافي، وبلغة واضحة، البحث عن المناخ الإنساني الذي لطالما عمل النظام على إخفاءه وإجهاضه، والسعي إلى الحفاظ على ما هو قائم بجميع صيغه. و إذا ما قمنا بفحص إستراتيجية هذه العملية، وفككنا مقاصدها، لتضح لنا أن بالأساس، تقوم على عنصر القوة والعنف، أو ما يعرف بالعنف المشروع. لأن غالبا ما تتم عملية الحفاظ على ما هو كائن من الزوال والسقوط، إلا بطريق توظيف آليات العنف والترهيب. وعليه غالبا ما يوظف النظام لغة العنف والبطش، وهذا ما تبنته بعض أنظمة العربية المعاصرة في تعاملها مع شعوبها[2]. و من الطبيعي أن نجد الغريزة الثورية للجماهير المقهورة، كانت ملتحمة مع الفكر السلمي، ومع صفاء الذهن الإنسان المقهور، الذي عانى من الإضطهاد الواقعي ومن بؤسه. ولكن هذه السمات بالذات على أضعف الحال، ظهرت في تصرفات مؤطري الثورات العربية، الذين ساهموا بشكل فعال في إذكاء الثورة وانتشارها.

---

1 مونيس بخضرة: فنومينولوجيا التاريخ، مجلة الإنسان والمجتمع، العدد الأول جوان 2010، ص 137.

2 زاموشكين، سولوفيوف، موتروشيلوفا: الفلسفة والعملية الثورية، دار التقدم موسكو،ص03.

الفلسفة والثورة: لم يكن بإمكان الصراع ضد الإضطهاد والديكتاتورية والإستبداد، أن يصبح ناجحا فعلا بدون تغيير راديكالي لبنية الواقع العربي الراهن، وذلك يعني تغيير نمطية الوعي السائد والمتداول. وحينما نتحدث عن هذا الفعل، فهذا يعني أننا نتحدث عن فعل فلسفي محض، بإعادة النظر في مجمل منظومة المبادئ ومناهج التفكير الأساسية، التي تحدد موقف الإنسان من الواقع المحيط به، وهو ما كان سائدا في المرحلة التي مهدت للثورات الإجتماعية في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، وأهمها الثورة الفرنسية عام 1789، وهي كلها مقدمات موضوعية لإعادة النظر في العالم ككل، وإعادة النظر في التفكير.ففي ذلك الوقت بالذات، أخذ ينتشر النقد المنسجم منهجيا لتقاليد وعادات وجمات النظر الدينية غير العلمية للعالم. و قد أحرز هذا النقد، أكبر النجاحات في البداية، في طرح وحل قضايا العلوم الطبيعية والإجتماعية، وكانت تلك القضايا مرتبطة بالدرجة الأولى، بإدراك الطبيعة والعلاقات الطبيعية بين الطبيعة والإنسان[1]. فإذا ما صارت الثورات العربية، في إمكان النظر العقلي والعمل النظري، سيمكن حتما التحكم في جميع التوجمات التقليدية التي كانت مكبوحة في ظل الإستبداد، سواء كانت دينية أو علمانية أو قومية، وتوظيفها في إطار ثوري واحد، حتى يمكن أن تمتص كل الشروخات الإيديولوجية التي فتت لحمة شعب واحد، وتهدد الثورة وتعيقها، وهذا راجع إلى ما تملكه هذه الإتجاهات من تأثير هائل على تفكير الناس، وعلى الحياة الإجتماعية عامة. فالتفكير العلمي، هو الآخر يعطي للثورة بعدا أخر أكثر راديكالية. ففرضيات كوبرنيكوس على سبيل المثال، حول مركزية النظام الشمسي، قد زعزعت أحد ثوابت العقل الكلاسيكي والديني، وإستطاعت إكتشافات الطبية لوليام هارفي عن الدورة الدموية، أن توجه ضربة جديدة للتصورات القديمة عن الإنسان وعن تشريح العضوية الإنسانية. إلا أن الأمر الرئيسي، لم يكن ينحصر في الإكتشافات المتناقضة مع هذه العقائد الملموسة، بل في طراز وأسلوب التفكير الذي نجمت عنه هذه الإكتشافات، والذي أخذ يتكون أكثر فأكثر في منظومة متكاملة لمبادئ ومناهج النشاط العقلي والتفكير العلمي، والمعارضة تماما للتفكير اللاهوتي. فإن هذه الثورات العلمية الحديثة، التي جرت في أوروبا مكنت المجتمع الأوروبي من الإنتقال من الحرفة الورشية القديمة، المعتمدة على التقاليد، إلى تكنيك المانيفاكتورا والتكنيك الآلي. ونشأت قوة منتجة جديدة وأدوات عمل جديدة، وطرق لتنظيم الإنتاج. لذلك فإن الشكل النموذجي لهذه الحركة، ولعمل العقائد الميداني والعالم والفيلسوف، هو النشاط الخاص للفكر الهادف إلى الإستجلاء الداخلي للوعي، الذي يؤدي للوضوح والدقة والإنسجام المنطقي لفكر الإنسان، وإلى إنتقاد الأحكام التي تتميز بعدم الوضوح والتناقض الداخلي وإزالتها من مجال الفكر. فكانت السمة المميزة للحركة الثورية في أوروبا في هذه الفترة، هي إعادة بناء الثقة المطلقة بالعقل والمنطق والعلم والخشوع أمامها، فكانت الفلسفة الإجتماعية للقرنين السبع عشر والثامن عشر، تنطلق بصورة واضحة من المقولة القائلة، بأن تطبيق الحرية المدنية يعتبر أساسا كافيا لبناء المجتمع المثالي، وكانوا يفهمون هذه الحرية على أنها تحرر من الفروض الإقطاعية وقيود تقسيم المجتمع لفئات وكمساواة للناس أمام القانون.لقد إضطلعت النظرية الفلسفية، التي وضعها الفلاسفة المتنورون، بدور كبير في تطور الحركة الثورية لاحقا. إن المثال الإجتماعي لفلسفة التنوير، كان نتيجة للتفكير الإنتقادي الذي ينفي النظام الإجتماعي القائم. لقد تطلّب التاريخ، إعادة النظر في طبيعة تعامل الأنظمة مع مجتمعاتها، وتجلت هذه الإعادة في الثورات الجماهيرية، التي أعطت دلالات قاطعة، على رفض ما هو سائد. فاتسعت الأمزجة الثورية الإنتقادية لمكونات المراحل السائدة، التي كانت عائقا للتطور والتقدم والإنفتاح والحرية، وهذا ما برهنت عليه أحداث الثورة التونسية والمصرية على سواء. إن قضايا الأساسية لثورة تونس ومصر وباقي الثورات العربية اللاحقة، كانت منذ البداية قضايا إجتماعية متعلقة بالعمل والشغل.فتحطيم الأنظمة القائمة العربية، لم تكن مهمة أشخاص معينين، وإنما كانت مهمة للإنتفاضة والتغلب على السيادة المنفردة، وإن إسقاط هذه الأنظمة مع إبقاء البنية السلطوية التي أحدثها ذلك النظام، يعني عدم الوصول حتى إلى منتصف الطريق. إن الطبقات الثورية التي تسعى إلى القضاء على النظام الإجتماعي المستغلة والمضطهدة في ظله، تصطدم بالمقاومة من جانب الطبقة المسيطرة والمستغلة، بل إن الطبقات الثورية تصطدم حتما بالقوة السياسية والإيديولوجية للطبقة الحاكمة، وتلقى الثورة الشعبية مقاومة هائلة من جانب التنظيم السياسي بأسره للطبقة الحاكمة وبالدرجة الأولى من جانب دولتها. و تصطدم الثورة أيضا بمقاومة منظمات سياسية، مثل الأحزاب السياسية، والإتحادات والتكتلات التي تستخدمها الطبقة المسيطرة إقتصاديا، من أجل بلوغ هيمنتها في المجال السياسي، ومن أجل الحفاظ عليها، وهي تؤمن عن طريق هذه المنظمات والأحزاب رص صفوفها، وكذلك دعم الفئات الأخرى من شرائح الشعب. و تواجه الطبقات الثورية كذلك، مقاومة أجهزة المحاكم وكافة الهيئات التشريعية التي تتولى مهمة المحافظة القانونية على المصالح الإقتصادية، والدفاع عن النظام التشريعي.فأثناء وضع الخطط الثورية المناسبة وتنفيذها، ينبغي على الثورة أن تتغلب على المقاومة المضادة، العادات ونماذج السلوك والقواعد الأخلاقية والقيم الموجمة للفرد، والتصورات والأفكار المختلفة، التي تنعكس فيها الخصائص المميزة لعلاقات الإنتاج المسيطرة. فمن الناحيتين التاريخية والوظيفية تتلاءم مع هذه كلها، مع تلك العلاقات. فالنظام الحاكم يعتمد إلى حد كبير على هذه العوامل الروحية والقيمية، ويؤمن بمساعدتها إعادة إنتاج الاضطهاد الإجتماعي والدفاع الإيديولوجي الفكري

[1] المرجع نفسه ص28.

والسيكولوجي عنه. إن الدولة في ظل هيمنة النظام الحاكم فيها، توظف هي الأخرى لصالح تحقق المصالح المختلفة لهذا النظام، مستخدمة في ذلك كل أجهزتها القمعية، وبالتالي تتحول إلى وسيلة في يد النظام الحاكم.

إن مسؤولية الثورة أمام الناس، الذين يعانون الألام، هي أيضا مسؤولية أمام متطلبات المجتمع، وأمام التاريخ، حاضره ومستقبله، فبدون الشعور بالمسؤولية أمام الكل الإجتماعي، لا معنى للمسؤولية الحقيقية أمام الضحايا والمفقودين.

و بهذا الإيمان، أصبح النضال ضرورة تغييرية ومطلب حضاري، للتجدد ولكسر قيود الأنظمة الطاغية كما حدث على الطريقة العربية.

تطبيقات الحداثة الغربية في العالم العربي: من خلال النموذج الفيبري

د. العايب سليم
جامعة سعد دحلب (البليدة)

Abstract:
Talking about western modernization refers to several philosophical and ideological statements, makes the one who investigates feel difficulty in grasping its essence and decode its theoretical symbols, hence the weber model is considered as the one which permits us to move from a mere philosophical one modernization to a realistic technical one, shown through actual organization. Bureaucracy and weber rationalism are among the concrete dimensions that allowed this ideology to get out from its philosophical terms (categories) to its real concepts.

Though the Arab world has deeply dive in the modernization ideology, it has made the concrete spot to reap this modernization in its practical reality. And here lies arm of this communication to deliver the technical and practical dimension of this model which is considered as the axis of the modernization ideology in its economic and political target.

تمهيد:

إذا كانت الحداثة الغربية يعبر عنها من خلال مقولات فلسفية وفكرية، يصعب على من يتابعها، وفهم كنه محتواها أن يفكك رموزها النظرية والفكرية، فإن النموذج الفيبري يعتبر نموذج يسمح لنا الانتقال من حداثة فلسفية مجردة إلى حداثة تقنية واقعية، تتجلى من خلال التنظيم الفعلي الذي يكون مؤشر واقعي لهذه الحداثة. ولعل البيروقراطية والعقلانية الفيبرية هي من بين الأبعاد الملموسة التي سمحت لهذا المفكر إخراج الحداثة الغربية من مقولاتها الفلسفية إلى مفاهيمها الواقعية. فالعالم العربي رغم غوصه العميق في فكر الحداثة، إلا أنه لم يحدث الطفرة الملموسة لكي يمتثل هذه الحداثة في واقعه العملي، وهنا تكمن هذه المداخلة في محاولة إعطاء البعد التقني والتطبيقي لهذا النموذج، الذي يعتبر محور الفكر الحداثي في بعده الاقتصادي والسياسي.

أولا: أصل فكرة البيروقراطية: تعود كلمة "البيروقراطية" في أصلها إلى اللغة اللاتينية، حيث أنها تتألف من جزأين البيرو "Bureau" ومعناها المكتب، وقراطية أوقراسية (cratie)، أي سلطة أو حكم، وترجع إلى أصلها اليوناني القديم، وهي مشابهة في تركيبها إلى الديمقراطية التي تعني حكم الشعب، والتكنوقراطية أي حكم طبقة الفنيين، أما البيروقراطية فهي حكم المكاتب، وللبيروقراطية إستعمال سلبي حيث أنها تشير إلى عدم القابلية وسوء ممارسة الأعمال التي يقوم بها الموظفون، وينظر إليها في الفكر الإشتراكي بأنها وسيلة بورجوازية تعوق أو تعرقل التحول الإشتراكي، وأن بقاءها يهدد التحول الإشتراكي.[1] وإذا كان هناك بعض الإختلافات حول من كان الأول في استعمال المصطلح، إلا أن **(أندريه بيتر "Peter (E)")** يعتبر البيروقراطية ظاهرة قديمة وليست حديثة، حيث يقول:"أن المجتمعات الإنسانية تولد في أحضان الدين، وتموت في أحضان البيروقراطية".ومع ذلك أن هناك من يشير إلى أن الوزير الفرنسي "فنست دي جورناي"، كان أول من استعمل المصطلح في عام 1750، وأصبح المفهوم شائعا في اللغة الإقتصادية والإجتماعية ليشير عن حكم وتحكم المكاتب والموظفين في الحياة الإجتماعية[2]

وخلال القرن 19، وتحت ظروف تدخل الدولة في شؤون المجتمع من قبل الكتاب والمفكرين الأوربيين وخصوصا تدخلا متزايدا كثر إستعمال هذا المصطلح وخصوصا الألمان، فنجد الفيلسوف الألماني **"هيجل Higel"** (1770-1831) يأتي في مقدمة الفلاسفة المنظرين للبيروقراطية، ولو أنه لم يقف عندها إلا في إطار تناوله للدولة. ففي كتابه "فلسفة الحق" عد هيجل الموظفين والأعوان الذين يساعدون الملك في أداء مهامه بأنهم أداة عقلانية وضرورية لإستمرار وإستقرار الدولة، وأن توجهاتهم وميولهم تعكس عقائدية الطبقة الحاكمة التي تخدمها، وكذلك فإن البيروقراطية تعد كالجسر الذي يربط القاعدة بالقمة.[3]

أما **"كارل ماركس Karl MArx"** (1818-1883) فقد قبل في بدايته بآراء "هيجل"القائلة بأن "البيروقراط" يخدمون عامة الناس، ويمثلون المصلحة العامة، لكنه انقلب فيما بعد على موقفه، وأوصلته تحليلاته للقول بأن مصلحة الحكام ومصالحهم تصبح بداية أو متقدمة على مصلحة الدولة والمجتمع، وأن مواقفهم السلطوية ستجعلهم قادرين على استغلال نفوذهم، وتثبيت امتيازاتهم، وبالتالي تدفعهم إلى معاداة التغيير أو الثورة على النظام والسلطة، وهم بذلك يخدمون أنفسهم والسلطة الحاكمة ويعيقون الديمقراطية.[4]وقد شاعت الكلمة في انجلترا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، حتى رأى فيها الإسكتلندي "توماس كارلاي" بأنها نوع من الأذى والإزعاج الذي دخل بريطانيا من القارة الأوربية.

---

[1] الجاسور (ناظم عبد الواحد): موسوعة علم السياسة. دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، 2004، ص110.

[2] نفس المرجع، ص110.

[3] الكبيسي (عامر)، الفكر التنظيمي: دار الرضا للنشر، سوريا، 2004، ص79.

[4] نفس المرجع، ص79.

أما المفكر " **جورج موسكا Moska. G**" فقد رأى في البيروقراطية، أنها شيء جوهري يساعد على حكم الإمبراطوريات العظيمة، وأضاف بأن جميع الأنظمة السياسية يمكن تقسيمها إلى قسمين أساسيين هما:النظم الإقطاعية والنظم البيروقراطية.[1]

أما **"فيبر"** (1864-1920) فلم يعرف البيروقراطية بكلمات، وإنما تكلم عن الخصائص التي تميز المنظمة البيروقراطية، ومنها يتضح أنه يطلقها على المنظمة الواسعة والكبيرة التي تعتمد إدارتها على السلطة القانونية ذات الطابع العقلي الرشيد في إصدار الأوامر وعدها النموذج المثالي للتنظيم. وتوالت التعريفات المعطاة للبيروقراطية، فالأكاديميون والعلماء المختصون ظلوا يتعاملون معها على أنها أحد نماذج التنظيم التي تهدف إلى تحقيق الإستقرار والكفاءة الإدارية والدقة والسرعة في الإنجاز، أما المواطنون العاديون فقد بدؤوا يتعاملون معها، وكأنها ظاهرة سلبية أو نمط تنظيمي يؤكد حكم الموظفين واستعلائهم.وقد ذكر "بلو Blau" أن السبب في انتشار البيروقراطية في الأجهزة الحكومية في دول العالم يعود لعدة أسباب منها النمو والتطور الإقتصادي، حيث أنه كلما كان الإقتصاد كبيرا زادت متطلباته ومشاكله، مما يتطلب إنشاء المزيد من الأجهزة التي تلبي إحتياجاته سواء في المجال الطبي أو التعليمي أو الدفاعي أو الأمني أو الإجتماعي، وكلما كبر حجم المنظمات تعقدت طبيعة العمل فيها، وتطلب تجزئته إلى وحدات إدارية جديدة، ومن ثم زادت البيروقراطية وتوسعت. ويضيف "داون Downs" إلى تلك الأسباب الخارجية أسبابا أخرى داخلية ساعدت على توسع ونمو الأجهزة البيروقراطية، منها رغبة هذه الأجهزة في استقطاب الأشخاص المؤهلين للعمل ضمن كوادرها عن طريق إغرائهم بوظائف مناسبة لهم، كما أن ذلك يساعد على تقليل الخلاف والضغط داخل المنظمة حينما يعرف أفراد المنظمة إمكانية ترقيتهم لمراكز أعلى واردة في الوقت المناسب.كما أن كبر حجم المنظمة يساعد على توسيع ميزانيتها وتقوية سلطة وسمعة مسؤوليها خاصة القياديين منهم، لأنه كلما كبر حجم الجهاز الإداري كبرت الميزانية المقررة ومعها كبرت سلطة المسؤولين وقيمتهم الإجتماعية وزاد نفوذهم وتأثيرهم الإجتماعي وأحيانا السياسي.[2]

ثانيا: تحليل فيبر للبيروقراطية:قبل التطرق لمفهوم البيروقراطية عند "ماكس فيبر"، نشير إلى أن مفهوم التنظيم عنده يكمن في معالجته لفكرة الجماعة المتضامنة والتي اعتبرها نوعا من الجماعة المغلقة، أو المحددة والإنضمام إليها طبقا لقواعد مميزة، وتتميز الجماعة المتضامنة عند "فيبر" بثلاث معايير، وهي:

أ- أن لهذه الجماعة حدودا ثابتة ومستقرة، ويعني ذلك أنها ذات قواعد معروفة بين من هم أعضاء في الجماعة، ومن هم خارج عضويتهم.

ب- تعتمد الجماعة العضوية على مجموعة من القواعد والمعايير والقيم التي تحددها ينبغي أن يكون عليه سلوك الأعضاء.

ج- يتوفر نظام قانوني يحقق تمايزا في القوة بين المشاركين، ومثل هذا النظام يحدد مسؤولية كل عضو من أعضاء الجماعة ونطاق قوته، ومقدار قوته على اتخاذ قرارات تتعلق بإنجاز الأهداف.[3]

وهكذا فالتنظيمات الإجتماعية عند "فيبر"، تعني وجود علاقات إجتماعية، يتفاعل الأفراد بموجبها داخل التنظيمات، وذلك عن طريق القواعد والنظم والإجراءات التي تحكم السلوك، والتي تقوم على عدة أسس مثل نظام التسلسل الإداري، ومبدأ تقسيم العمل والوظائف وتحديد الأهداف. أما تحليلاته عن البيروقراطية، فيعتبر "ماكس فيبر" عالم الإجتماع الألماني أول من اهتم بتطوير هذا المفهوم والذي يرمي إلى توفير أعلى كفاية إنتاجية ممكنة وبشكل مثالي. إذ يشير أن الحياة الإنسانية في سعيها نحو الرشد والعقلانية تسير في اتجاهات متعددة، إلا أن البيروقراطية تعتبر أبرز هذه الإتجاهات وأهمها، والبيروقراطية في رأيه هي قوة ترشيدية لأنها تسعى إلى ضبط عالمها الخاص بطريقة منهجية فريدة في حدود قواعد ثابتة ومحددة، وإجراءات تطبق في جميع الحالات والمواقف المحتملة، أي أن عالم البيروقراطية هو عالم الحقائق المحسوبة والتنبؤات الدقيقة والربط المنطقي بين الوسائل والغايات، هذا العالم توجد به أماكن وأدوار للمهندسين، ولكنه لا يستوعب الشعراء.[4] وبهذا فإن مفهوم الترشيد عند فيبريراد منه تحديد شكل النشاط الإقتصادي الرأسمالي والقانون البرجوازي والسلطة البيروقراطية، ويرى **هابرماس "Habermas (J)"**، في هذا الصدد: أن الترشيد يعني أولا وقبل أي شيء آخر توسيع قطاعات المجتمع الخاضعة لمعايير القرار الرشيد، ويعني ثانيا العمل على إضفاء الصبغة الصناعية على العمل الإجتماعي، خاصة وأن معايير العمل الهادف تتخلل مجالات الحياة الأخرى، وهكذا يشير الفعل الهادف إلى تنظيم الوسائل والإختيار بين البدائل.[5] بالإضافة إلى هذا يعتبر "فيبر" البيروقراطية، أن العمال وعامة الناس عبارة عن مجموعة أشياء مجردة ومثلها نظم السوق، السلوك الإنساني وفقا لقوانين إقتصادية غير قابلة للمناقشة والجدل، فإن البيروقراطية تفرض القواعد التي من صنع الإنسان كما لو كان

---

[1] الجاسور (ناظم عبد الواحد): المرجع السابق، ص111.

[2] السيد (رضا): قياس وتطوير آداء المؤسسات العربية. الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، مصر، 2007، ص14.

[3] أحمد رشوان (حسين عبد الحميد): علم إجتماع التنظيم. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص9.

[4] شريف (علي): إدارة المنظمات الحكومية. الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص379.

[5] سعيد عيد (مرسي بدر): الأيديولوجيا ونظرية التنظيم. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص92.

لها ضرورة عامة وحتمية، ويعتبر كل هذا بالنسبة إليه جزءاً من الفعالية الرسمية المجردة التي تقدمها البيروقراطية ومثل هذه الفعالية، يمكن أن تخدم فقط القوة التي مهما كان شكلها فإنها تعتمد في ترشيدها الرسمي على ترشيد النسق الرأسمالي الذي تعتبر جزء منه.

إن الأهمية الوظيفية كشكل من أشكال التنظيم تنمو كنتاج لظروف إجتماعية معينة تبرز وتحتم هذا النمو، أي أنها علاج لمشاكل إجتماعية ترتبط بالمنظمات الكبرى، حيث يقول "فيبر"، أن عملية تنظيم وإدارة أي منظمة كبرى بغض النظر عن نوع النشاط الذي تزاوله سوف تواجه بالسؤال التالي:ما هو الشكل التنظيمي الذي يمكن التنسيق الفعال بين جهود عدد كبير من الأفراد وتحويل هذه الجهود إلى قوة متعاونة ومنتجة؟

والإجابة هي البيروقراطية، حيث يتحقق من خلالها نوع من الثبات والروتينية بما يسمح بالرقابة الموضوعية على الهيكل التنظيمي كله.[1]

إن نظرية فيبر في البيروقراطية وإن كانت قابلة للتطبيق في جميع المنظمات الكبيرة الحجم، إلا أنها تنطبق بصفة خاصة على المنظمات العامة أي المنظمات الحكومية، بل إن فكرة البيروقراطية نفسها كانت وليدة إتساع دور الدولة في نهاية القرن الماضي، فقد تبع هذا الإتساع في الدول الرأسمالية زيادة كبيرة في عدد المنظمات الحكومية الكبيرة الحجم، وهنا برزت الحاجة إلى ضرورة إخضاع هذه المنظمات لنمط إداري معين يحقق لها أكبر قدر ممكن من الكفاءة، مع إلزامها بضوابط معينة تضمن اتجاه تلك المنظمات نحو خدمة المجتمع طبقا لأسس موضوعية تحقق المساواة والصالح العام، وكان هذا النمط هو البيروقراطية.[2] وهناك خاصية مميزة للمنظمات الحكومية تجعل تطبيق الشكل البيروقراطي فيها ضرورة لابد منها بالمقارنة مع المنظمات الخاصة، فهذه الأخيرة تعمل في ظل مناخ تسوده المنافسة، هذه المنافسة تعمل بمثابة قوى للثواب والعقاب، حيث تكافئ المنظمة الناجحة في شكل أرباح تحققها، وتعاقب المنظمة الفاشلة في شكل خسائر تتحملها هذه القوة الضاغطة تدفع المنظمات الخاصة إلى التجديد والإبتكار والتسابق نحو عملائها وتلبية احتياجاتها، لأن ذلك وإن كان يحقق مصلحة العملاء، إلا أنه يحقق في نفس الوقت مصلحة المنظمة الخاصة ممثلة في الربح. أما المنظمات الحكومية فإنها تعمل في مناخ مختلف تماما، حيث تختفي المنافسة، ومن ثم القوة الضاغطة والدافعة إلى التحسين والتسابق نحو خدمة المواطنين، وغياب هذه يعني بالضرورة إحلال قوة أخرى وإن كانت مختلفة، إلا أنها يمكن أن تؤدي إلى نفس النتيجة ولو نسبيا، هذه القوة الجديدة هي النمط البيروقراطي.

وباختصار فإن البيروقراطية هي البديل لقوى المنافسة التي توجد في الأجهزة الحكومية والمنظمات العامة.يعتقد "فيبر" أن المنظمات تتضمن دائما علاقات للسلطة تعطي الحق لبعض الأفراد في إصدار الأوامر إلى أفراد آخرين، أو بمعنى آخر تزود بعض الأفراد بنوع من النفوذ والسلطة والشيء الذي يشغل ذهن "فيبر"هو الأساس الذي تقوم عليه السلطة في المجتمع أو في المنظمات، وقد عبر عن ذلك بالسؤال التالي: لماذا ينظر التابعون (المرؤوسون) إلى عملية ممارسة السلطة بواسطة القادة (الرؤساء)، على أنها شيء شرعي؟[3]

ثالثا: مشكلة الشرعية التنظيمية عند "فيبر":توصل "فيبر من خلال معرفته التاريخية" إلى تصور أو بناء نظرية عامة حول تطور المجتمعات، إذ قسم المراحل التي تمر فيها المجتمعات حسب المؤهلات للذين يشغلون الوظائف القيادية إلى ثلاث أنواع وهي:

- السلطة التقليدية. - السلطة الكارزماتية. - السلطة القانونية.

حيث نجد في **السلطة التقليدية** تحدث عن ما يأمر إنطلاقا من منصبه الموروث وعندما يعتقد الأتباع أن ذلك حق موروث للقائد، يطلق عليها الكارزماتية بمعنى آخر، أن الهيمنة التقليدية لا تكوّن السلطة من حق رئيس مختار من سكان البلد، إنما هي من حق رجل مدعو إلى السلطة بموجب عرف سائدة، إنه يحكم إذن بصفة شخصية بحيث تتوجه الطاعة إلى شخصيته وتصبح عملا ورعاً، فالمحكومون ليسوا مواطنين بل أتباع لا يخضعون لقانون لاشخصي، إنما لتقلّد ولأوامر مشرعة بموجب إمتياز تقليدي للحاكم، وحسب مزاج هذا الأخير، ويتوجه الرئيس التقليدي وفقا لقواعد العدالة الأخلاقية والإنصاف المألوفة أو وفقا للإنتهازية الشخصية لا وفقا لمبادئ ثابتة وواضحة. إذ يرى "فيبر" بأن النظام الإرثي هو النموذج الأكثر تميزا للهيمنة التقليدية حيث أن هذا النظام عرف معظم الملكيات الأوربية القديمة التي تنتمي إلى هذا النوع.[4] وأما الهيمنة الكارزماتية، النموذج الإستثنائي للنفوذ السياسي لا لأنه نادر الوجود إنما لأنه يبدل عادات الحياة السياسية المألوفة، ويعرف "فيبر" الكارزماتية بأنها الصفة الشاذة لشخص يظهر مقدرة فوق طبيعة أو فوق بشرية أو على الأقل غير مألوفة، بحيث يبدو وكأنه كائن سماوي مثالي أو استثنائي، ولهذا السبب يجمع حوله أتباعا أو أنصارا. تنطوي كل هيمنة أو سلطة كارزماتية على توكل الناس على شخص القائد الذي يظن نفسه مدعوا لتأدية مهمة إن أساسها هو إذن عاطفي لا عقلاني، لأن مثل هذا النشاط تتوقف بكاملها على الثقة العمياء والمتعصبة في أكثر الأحيان وعلى الإيمان في غياب كل مراقبة وكل نقد في أغلب الأحيان. فنجد بالتالي الكارزماتية هي وقف للإستمرارية، سواء كانت تقليدية أم قانونية، إنها تهدم

[1] شريف (علي): المرجع السابق، ص380.

[2] نفس المرجع، ص381.

[3] نفس المرجع، ص382.

[4] فروند (جوليان): سوسيولوجيا ماكس فيبر. (تر:جورج أبي صالح)، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص112.

المؤسسات، وتعيد النظر في النظام القائم والإكراه العادي لكي تدعو إلى منحى جديد في فهم العلاقات بين الناس.[1] يتضح من هذا بأن السلطة الكارزماتية تحدث عندما يكون بإمكان القائد أن يأمر أتباعه بطاعته بسبب قدرته الخارقة على الآداء، ويسبب ثقة أتباعه فيه ويقوم الشخص الأكثر إخلاصا بإدارة الأتباع بأسلوب منظم.وأخيرا السلطة القانونية، تحدث عندما يحصل القائد على موقعه من خلال الإجراء القانوني النظامي الذي يعتبره الأتباع صحيحا ومشروعا بحيث تتميز الهيمنة القانونية بالخصائص التالية: كل قانون سواء كان موضوعا بالإتفاق أم ممنوحا يصلح بموجب إجراءات عقلانية غائيا أو قيميا أو الإثنين معا، ويشكل مجموع القواعد القانونية طائفة مجردة من الأنظمة التقنية أو الضوابط وتقوم العدالة على تطبيق القواعد العامة على الحالات الخاصة، بينما هدف الإدارة هو حماية المصالح ضمن نطاق القواعد القانونية بفضل أجهزة منشأة لهذا الغرض.وعليه يؤكد "فيبر" بأن البيروقراطية هي الشكل الأكثر نموذجية للهيمنة القانونية.[2] وعلى هذا الأساس إن اهتمام "فيبر" بمشكلة الشرعية التنظيمية يعود بالرجوع إلى فكرة نجد أن الإتجاهات السوسيولوجية للفكر والسيطرة هي التي تقيد معالجته للبيروقراطية وتدعيم البيروقراطية، ومن خلال الإشارة إلى الأشكال المختلفة للسيطرة أو السلطة بمعنى أدق، نستطيع أن نتفهم ماهية الأشياء التي تعوق الترشيد، وكيف يمكن لأي نوع من السلطة أن يكون رشيدا.وتعني السلطة الشرعية (القانونية) في نظر "فيبر" أن يمارس الحاكم القوة باعتبارها حقا مشروعا له، كما يعتقد الأفراد أن من واجبهم طاعة الحاكم والإمتثال لأوامره.إذن فالسلطة تعتمد على مجموعة من المعتقدات التي تجعل ممارسة القوة شرعية في نظر كل من الحكام والأفراد،ومن ثم تصبح مسؤولة عن الإستقرار النسبي لأنساق السلطة المختلفة، كما أن ممارسة السلطة على أعداد كبيرة من الأفراد تقتضي وجود هيئة إدارية قادرة على تنفيذ الأوامر وتحقيق الصلة الدائمة بين الرؤساء والمرؤوسين. إن دراسة "فيبر" عن الشرعية التنظيمية كانت بداية الإهتمام التقليدي بشرعية الضبط التنظيمي وأنساق المكافأة، وهكذا ارتبطت دراسات "فيبر" عن طبيعة وبناء البيروقراطية، بتشريع ميكانيزمات الضبط التنظيمي والتدرج الهرمي، وباختصار فقد أشار "فيبر" إلى ترشيد البيروقراطية كشكل متخصص من الأيديولوجيا، يخدم وظيفة تشريعية هامة، فيما يتعلق بالضبط والتدرج الهرمي التنظيمي.[3] يحدد "فيبر"السلطة بكونها علاقة، ويقيم تحليله على طبيعة هذه العلاقة بغية معرفة الظروف التي تولد السلطة فيها وتتأسس وتضمحل، إن السلطة كميزان قوى تقاس بالنفوذ، بالتأثير الذي يمارسه فرد على أفراد آخرين إنها ميزان قوى مختل وثابت نسبيا، يشير إلى إحتمال أن يكون نظام ما قائما. هذا التعريف بالسيطرة تقابله إمكانية أن يتوافر للمرء "كل الحظ" في انتصار إرادته داخل علاقة إجتماعية معينة ويرتكز هذا الحظ على الإيمان بشرعية النظام. إن السيطرة العقلانية أو العقلانية المشروعة –أو البيروقراطية المشروعة، تقوم على الإيمان بشرعية الأنظمة والقوانين، والأشخاص الذين يطبقونها، هنا تنحو الشرعية لتكون مطابقة للمشروعية، نظرا لأن النظام هنا يصدر عن قانون، فالإيمان بقانونية النظام وشرعيته يحيل إلى قوة القانون كقاعدة شاملة مجردة لاشخصية. إن الإدارة الحديثة تمثل صيغة النموذج المثال للسيطرة العقلانية المشروعة، وهي الشكل الذي تتجلى فيه العقلنة، أي أن النفوذ المتنامي لعقلانية شكلية مبنية على التطبيق المنهجي للأنظمة والإجراءات ومفسحة المجال لكي تكون الأشياء محسوبة وقابلة للإستشراف، هكذا تبدو البيروقراطية بمثابة شكل رمزي من أشكال العقلانية الغربية، نظرا لأن "فيبر" يشدد على أولوية الشرعية العقلانية القانونية في المجتمعات المحظية بدولة حديثة، فإن فكره السياسي هو من نوع السوسيولوجيا المعنية بإقامة الصيغ والأشكال العقلية على التمام والكمال مثل سوسيولوجيا الأديان.[4]

من خلال ما سبق يرى **(Etzioni)** بأن التنظيم البيروقراطي العقلاني يساهم إلى أي حد تستطيع المنظمة أن تفرض على أعضائها إتباع قوانينها الجديدة، حيث أن هؤلاء الأعضاء كانوا يتبعون قوانين القائد (الزعيم)، ولا يعرفون غيرها، وما هي طرق إقناعهم بالإمتثال إلى القوانين الجديدة؟.حيث يتساءل **"إيتزوني"**، ما هي الصفات التي يمتلكها الإنسان لإتباع أوامره؟، الفكرة الأساسية هنا هي الطاعة المنظمة لها القدرة على منح الثواب والعقاب. كما أن الذي ينفذ الأوامر ليس ضروري أن يعارض هذا الأمر (المناقشة)، وأخيرا فالأداة التي تجعل المنظمة تراقب الأعضاء هي منح الإمتيازات والعقوبات. ويضيف أيضا **"إيتزوني"** أن السلطة الممارسة على الفرد تكون محدودة، هذه المحدودية تكمن في أن الفرد لا يطبق إلا المهام الموكلة إليه فقط.[5] يعكس هذا التحليل مطالبة "فيبر" بابتعاد الجهاز البيروقراطي عن سيطرة القوة السياسية أو محاولة التأثير فيه، فإن هذا المنطق له ما يبرره، فمن ناحية نجد الجهاز البيروقراطي بمسؤوليته عن الخدمة العامة، وتأثيره الجوهري على الحياة اليومية للمجتمع، ينبغي أن يعمل باستمرار بعيدا عن الأهواء السياسية وطموح القادة السياسيين، وربما يرتبط هذا بنظرية الفصل التام بين سلطات الدولة، ولكن المشكلة هي في مدى صحة هذا المنطق، إن واقع الأمر يقول بغير ذلك وبالتالي فإن الصور المثالية لاستقلالية الجهاز الإداري

---

[1] نفس المرجع، ص113.

[2] السيد حنفي (عوض): الإدارة –منظور سوسيولوجي. مكتبة القاهرة، القاهرة، 1999، ص32.

[3] سعيد عيد (مرسي بدر): المرجع السابق، ص97.

[4] فلوري (لوران): ماكس فيبر. (تر: محمد علي مقلد)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008، ص90.

[5] – Etzioni (AMITAI): Les organisation modernes. Ed **DUCULOT**, Paris, 1964, p97.

البيروقراطي وبُعده عن التأثيرات السياسية لا تتحقق في الواقع فإذا كان هذا الجهاز مسؤولا عن تحقيق الأهداف العامة للمجتمع، فإن السياسيين هم الذين يحددون هذه الأهداف، وعندما يفعلون ذلك فلابد من أن يسعون إلى تحقيق مصالح سياسية شخصية لهم، وذلك من خلال الآلة التنفيذية وهي الجهاز البيروقراطي. ومن ناحية أخرى، فإن السياسيين إن لم يذهبوا إلى محاولة التأثير على أفراد الجهاز البيروقراطي، فإن هؤلاء لابد ذاهبون بأنفسهم حيث لا يمكن تصور توقف طموح أفراد الجهاز الإداري للدولة عند المستوى التنفيذي، أو حتى عند مستوى إداري معين، وحيث أن الوصول إلى دائرة النفوذ السياسي أو توسيع دائرة النفوذ الإداري، أو الإثنين معاً، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال القوى السياسية أو محاولة استخدامها، فلابد أن ينشأ عن ذلك نوع من محاولة التأثير المتبادل حيث تلجأ القوى السياسية إلى تطويع القوى الإدارية ممثلة في الجهاز البيروقراطي لخدمة أغراضها والعكس صحيح، حيث تسعى القوى الأخيرة إلى محاولة التطويع أو التأثير في القوى السياسية لزيادة نفوذها الإداري أو القفز إلى دائرة النفوذ السياسي في المجتمع.[1]

رابعا: علاقة الدين بالعقلانية الرأسمالية: يبدو أن "فيبر" بمثابة مفكر الحداثة أكثر منه عالم إجتماع الرأسمالية، إن الأديان تشكل نمطا في فهم ما يفعله الأفراد وفهم الطريقة التي يفعلونه بها، ويبدو الدين بمثابة الطريق الأسهل لفهم الحياة داخل المجتمع، بمقدار كونه يرسم نمط السلوك الحياتي ونمط التنظيم الإجتماعي والسياسي، وقد فتح "فيبر" من خلال دراسته لظروف صنف معين من طرق التصرّف داخل الجماعة ودراسته آثار ذلك عدة حقول بحثية تتناول مسألة الرباط الإجتماعي ونمط السلطة، وتتيح نماذج التطبيق الديني ونماذج السلطة الدينية لفهم عملية توصيل المعتقد الديني، وكذلك لفهم التعارض بين الجماعة الدينية وبين الكنيسة وبدراسته العلاقات بين الحداثة والدين وكذلك تأثير الديني على اللاديني، يحرر "فيبر"علم إجتماع الأديان من وضعه كعلم إجتماع متخصص، بحيث يغدو التمييز بين الديني واللاديني ضئيلا إلى حد التلاشي، ويغدو من غير الممكن حصر علم إجتماع الأديان في مجرد تفسير الظاهرة الدينية لذاته. تكمن مهمة "فيبر" في فهم الكيفية التي توجه بها السلوك الديني النشاطات البشرية الأخرى أو يشترطها جزئيا، ويقع على الحد الفاصل بين علم الإجتماع الديني وعلم الإجتماع الإقتصادي التمفصل في البيروتستانتية وبين الرأسمالية في صميم تفسير ظهور شكل معقلن من الإقتصاد في الغرب، لذلك يشكل التعارض بين السلطة (الهيروقراطية) وبين السلطة السياسية نمطا تاريخيا من التنافس بين حقول النشاط بالمنطق الداخلي لكل منها، وينطوي على خصوبة استكشافية للتفكير السياسي، بهذا المعنى تدخل سوسيولوجيا الدين عند "فيبر" في سوسيولوجيا السياسية.[2] لقد شكل بروز النظام الرأسمالي دورا هاما في تطوير البيروقراطية، ومن ناحية أخرى فبدون البيروقراطية يفقد الإنتاج الرأسمالي قدرته على الإستمرار والتطور، وقد خلق تطور البيروقراطية في ظل الإشراف الرأسمالي حاجة عاجلة للإدارة المكثفة والثابتة، وهذه الحاجة هي التي تعطي للبيروقراطية دورا كبيرا في مجتمعنا المعاصر، بمعنى أنها تصبح العنصر الرئيسي في أي نوع من الإدارة الكبيرة، وقد عملت الرأسمالية في مراحلها التطورية الحديثة على تدعيم تطور البيروقراطية وإن كانت الرأسمالية والبيروقراطية قد نشأتا من مصادر تاريخية مختلفة، ومع ذلك فإن الرأسمالية هي الأساس الإقتصادي الرشيد للإدارة البيروقراطية وتمكنها من التطور، لأنها تمد هذه الإدارة بالموارد المالية الضرورية. لقد حاول "فيبر" تحديد الجوانب الأساسية للرأسمالية البورجوازية، وتشمل جانبان أولهما العلمانية، والثاني تعظيم الكفاية واعتبرهما سمات نمطية لتلك الرأسمالية الرشيدة، كذلك اعتبر أن إلى جانب إسباغ الطابع البيروقراطي فإن إسباغ الطابع المهني يعتبر أيضا سمة جوهرية في ترشيد المجتمع وعقلانيته. إعتبرت "آن سودلر" العقلانية في فكر "فيبر" على أنها عملية بواسطتها فإن الأفكار يتم تنظيمها أو انتظامها في نسق، لتؤثر في الحركة، ولتعزز التغير، والتطور الإستقرار والإستقلال.

وقد أكدت "سودلر": **أولا:** أن العقلانية هي العملية الأساسية التي تعطي للأفكار القدرة على التأثير في الحركة الإجتماعية، **ثانيا:** تعطي العقلانية دينامية داخلية للتغير من أجل نظم الأفكار أنها واحدة من المصادر الأساسية لتغيير الأفكار كأفكار، **ثالثا:** فإنه من خلال العقلانية فإن نظم الأفكار تكتسب الإستقرار والإستقلال فيما يتعلق بالعالم الإجتماعي. إن العقلانية تحقق وتوضح الإنتظام والتكامل للأفكار، ومن خلال ذلك تمنح المجتمعات أطر أو نماذج مثالية يتحقق من خلالها (الأطر)، الحركة والتغيير، وعلى سبيل المثال فالأفكار عندما تصبح كأفكار مناسبة أو تندمج في المجتمع فإنها تخلق مشكلات تتطلب حلولا.[3]

خامسا: النموذج المثالي للبيروقراطية: فإذا كان "فيبر"مؤرخا يهتم بالأشكال الفريدة والعناصر الثقافية الموجودة في السياقات الثقافية، فقد كان مهتما أيضا بالتعميمات المتعلقة بالظواهر الإجتماعية المختلفة، وكان أحد الأساليب التصورية التي استخدمها "فيبر" لهذا الغرض (النموذج المثالي)، فبواسطة هذا البناء فقط وعن طريق الإنتقال منه إلى الواقع الإمبريقي ثم العودة إلى البناء مرة ثانية وتعديله تبعا لذلك، بهذا كله يمكن إكتساب مفهوم ومعرفة ملائمة عن الظاهرة موضع التساؤل والبحث، وهنا نجد أن "فيبر" طبقا **لزايتلن (Zeitlin)**، فقد تعلم إستخدام هذا الإبتكار من

---

[1] شريف (علي): المرجع السابق، ص390.

[2] فلوري (لوران): المرجع السابق، ص82.

[3] رشاد القصبي (عبد الغفار) : التطور السياسي والتحول الديمقراطي. الكتاب الأول، التنمية السياسية وبناء الأمة، جامعة القاهرة، 2006، ص56.

أسلافه وخاصة "ماركس". ويرى (**Zeitlin**) أن هذا البناء يشبه في حد ذاته "اليوتوبيا" التي يتم التوصل إليها عن طريق التوجيه التحليلي لعناصر معينة من الواقع، وعلاقة هذا البناء بالمادة الأمبريقية التي تتمثل في الحقيقة القائلة بأنه حيث توجد العلاقات السوقية –النمط المشار إليه- أو يتم اكتشافها فإنه يكون بالإمكان توضيح السمات المميزة لهذه العلاقة -أي علاقة البناء المثالي بالواقع الإمبريقي- بشكل عملي من خلال الإشارة إلى النموذج المثالي. إذن فالنموذج المثالي ليس مجرد إفتراض، فهو يقدم توجيها لبناء الفروض، كما أن هذا النموذج ليس وصفا للواقع، ولكنه يهدف إلى تقديم وسائل واضحة للتعبير عن مثل هذا الوصف للواقع.[1] ولقد حدد "فيبر" خصائص النموذج المثالي للتنظيم البيروقراطي في النقاط الآتية:

- التصرف غير الشخصي والرسمي، إذ العلاقات المبنية على العوامل الشخصية والعاطفية تتعارض مع العقلانية والرشد، ولهذا يجب التخلص من المحسوبية والمحاباة لأنها تقوم على أسس لا تتصل بالآداء؛ التوظيف والترقي على أساس القدرة الفنية والآداء، تمثل هذه المعايير الأساس الحقيقي لشرعية السلطة، ولذا سيضمن إتباعها سعي أفضل الأشخاص المؤهلين للحصول على وظيفة ثابتة واستمرار ولاءه.؛ التخصص النظامي في العمل وتحديد المسؤوليات ينبغي أن يقسم كل العمل اللازم لإنجاز المهام الخاصة بالمنظمة إلى مجالات اختصاص محددة، وينبغي أن يكون لكل موظف ومشرف سلطته واختصاصه، وألاّ يتدخل في أداء أعمال الآخرين؛ نظام مرتب جدا للقواعد والإجراءات التي تنظم أداء العمل؛ تدرج الوظائف بحيث تكون لكل وظيفة محكومة بوظيفة أعلى منها، ويكون تدرج السلطة موضوعيا ومبنيا على القواعد، ويشغل الوظيفة العليا شخص له خبرة أطول، وبالتالي يتأكد الإنطباع للأوامر والتعاون بصورة نظامية؛- الفصل التام بين ممتلكات وشؤون المنظمة وبين الممتلكات والشؤون الشخصية لشاغلي الوظائف، إذ يعمل هذا الفصل على منع المطالب والرغبات الشخصية من التدخل في الآداء العقلاني لأعمال المنظمة.[2]

إن الظاهرة الرئيسية في تحليل "فيبر" يمكن تقسيمها إلى أربعة محاور أساسية:

1)- وجود طراز مثالي من البيروقراطية، تتحدد في عدد من الأنماط وهي: شكل التنظيم، تسلسل الرقابة والإشراف، إختيار شاغلي الوظائف على أساس الكفاءة والقدرة على أداء جوانب تخصصية من عملية متكاملة، توصيف الوظائف، تحديد العلاقات بين التخصصات بكل وضوح، وضوح سياسة التنظيم والإلتزام بتطبيقها، تسجيل ونشر القوانين والقرارات واللوائح لضمان تحديد الحقوق والواجبات.

2)- تأكيده على عمومية البيروقراطية، كظاهرة عامة فبالرغم من أن "فيبر"كان مهتما بصفة أساسية بالبحث عن مراكز القدرة في المجتمع، إلا أن العوامل التي افترض وجودها في الشكل الذي وضعه، تنطبق في كل من المجال العام والخاص.

3)- تؤسس أفكار "فيبر" في هذا الشأن على افتراض أن يكون الرجل عضوا حرا، بمعنى قد يكون غير ما نفهمه اليوم، ولكنه يختلف بالتأكيد على السيد بالعبيد، فهو لم يكن يرى أن التجمعات الكبيرة لأناس يعملون كعبيد تكون بيروقراطية، كما أنه اعترف أيضا بتعقيد المجتمع، وبالتالي تعقيد التنظيم.

4)- وأخيرا يقترح "فيبر" نوعا من التفرقة بين الناس والإدارة، يؤكد فيها فكرة أن الإدارة مهنة، وكان مهتما بألا تفشل البيروقراطية في عمليات إتخاذ القرارات المتوقعة بسبب تولي أشخاص غير مهنيين في إصدارها.[3]

سادسا: محاولة تطبيق العقلانية البيروقراطية على الأنظمة العربية – الجزائر نموذجا – إذا حاولنا التركيز على بعض معوقات تطبيق العقلانية البيروقراطية ما جاء بها المفكر "فيبر" في الدول العربية وبصفة خاصة الجزائر، نجد بعض المظاهر مايلي:

1-تفاقم آثار الانحراف الوظيفي: ويبدو ذلك جليا من خلال التركيز على إبراز أهمية الأنشطة التي تقوم بها الجهات العامة وتنويعها، وزيادة حجمها، بصرف النظر عن مدى فاعليتها في تحقيق أهداف حقيقية، تخدم مصالح الشعب. كما نجد قيام التكتلات الفئوية ومحاولتها الاستئثار بالمغانم، وتعاونها مع الفئات الأخرى للحصول على مغانم إضافية تبرر مطالبتها بمغانم جديدة، ليست أيضا إلا مظهرا آخر من مظاهر هذا الانحراف.

2-الإخلال بمبدأ التنظيم التسلسلي الذي هو في الأصل من أهم مزايا البيروقراطية نتيجة كثير من العوامل، أهمها:

- تفشي الروح الفردية والمصالح الفردية، مع دعمها بالولاء المختلفة؛ زيادة الرغبة في التسلط المطلق الذي لا مجال فيه إلى التقليد بقواعد التسلسل الهرمي التي قد تحد من تنفيذ هذه الرغبات، أو تقلص السرعة المطلوب أن يتم بمقتضاها تنفذ هذه الرغبات؛ رغبة الأجهزة السياسية بمستوياتها المختلفة، في توجيه الإدارة على كل مستوياتها، باسم محاربة البيروقراطية، ورعاية المصالح القومية ومتطلبات الشعب؛ ازدياد القواعد المكتوبة، دون تقيد كل مستوى من هذه القواعد بالمستوى الذي فوقه (تقيد اللوائح بالقوانين، والقرارات التنفيذية الظاهرة بظاهرة القيود

---

[1] سعيد عيد (مرسي بدر) : المرجع السابق، ص101.

[2] جون هـ، جاكسون وسيريل مورقان: نظرية التنظيم –منظور كلي للإدارة. (تر: خالد حسن زروق) معهد الإدارة العامة، السعودية، 1988، ص ص186،185.

[3] السيد حنفي (عوض) : المرجع السابق، ص34.

المفروضة من الموظف الأعلى على الموظف الأدنى دون قواعد واضحة، ولإصدار الأوامر الفردية الكيفية، التي لا تستند إلى أية قاعدة مقررة، يقابلها تمرد في كثير من المواقع على كل هذه التدابير.

3-بناء النظام الوظيفي على الولاء الفئوي والشخصي: وذلك بدلا من بنائه على تكافؤ الفرص بين المواطنين واختيار الأصلح، مما أدى إلى النتائج التالية:

-إنهاء التعيين بالمسابقة في كثير من الدول، وإجراء مسابقات شكلية في بعض الأحيان، وإرساء قاعدة الاختيار الشخصي في كثير من الأحيان[1]

-عدم تطوير أساليب العمل ووسائله: فلقد بقيت أساليب العمل في كثير من الحالات على حالها، وإن كان التطوير قد تحقق بصورة واضحة في القطاعات الفنية والتكنولوجية، كما أن وسائل العمل بقيت دون تطوير مناسب. كما نجد أيضا عمليات اتخاذ القرار، مازالت تتم وفقا للأسلوب البيروقراطي، مع الاتجاه إلى تقليص مشاركة الأفراد فيه، مما يجعل القرارات في أفضل الظروف المتاحة، مجرد فرضيات فكرية، لا يمكن التثبت من مدى ملاءمتها للظروف الموضوعية، ومدى فاعليتها في حل المشاكل التي وجدت من أجل حلها.

-تغير القيم التي تسود العاملين وتتحكم بسلوكهم :يتجه العاملون نتيجة لارتفاع سويتهم الفكرية إلى الاقتناع بضرورة تحقيق ذواتهم، مما يدفعهم إلى المطالبة بمزيد من الحرية في آداء المهام التي يقومون بها، ومن المشاركة في بناء مستقبل المنظمة التي يعملون فيها، ويعزز هذا الإتجاه عدد من العوامل، أهمها نزعة المتعلم بطبيعته نحو الحرية نتيجة اعتزازه بمعرفته وفكره، وحرصه على تحسين مركزه الأدبي والمادي باستمرار.[2]

-اتساع الفجوة بين أهداف المنظمة وأهداف العاملين. فالمنظمة تتجه من أجل المحافظة على وجودها، في ظل المنافسة القاسية من المنظمات الأخرى، إلى زيادة استثماراتها، وبالتالي زيادة أرباحها، بينما يتجه العاملون نحو زيادة دخولهم لتحقيق تطلعاتهم نحو الحياة الأفضل وتطور الحاجات، وتزايد الأعباء المترتبة عليها، يلحان من أجل السير الحثيث في هذا الاتجاه.

-تغير الظروف باستمرار بنتيجة تسارع إيقاع الأحداث: فهذا التغير، يدفع المنظمات نحو الاعتماد أكثر فأكثر على التنظيمات المؤقتة التي تتسم بتغيير الأفراد، وتطور العلاقات التي تربط بينهم بسرعة، وذلك لضرورة ربط المنظمة بالأهداف النوعية المطلوب تحقيقها، وامكانية تغير هذه الأهداف خلال فترات متقاربة، نتيجة التغيرات التي تطرأ على السوق بسبب تطور التكنولوجيا، أو تطوير متطلبات التسويق.[3]

-انغلاق المنظمة على نفسها وعدم انفتاحها على بيئتها الخارجية والتفاعل معها، مما خلق لديها التمسك بالمفاهيم والقيم الإدارية التقليدية القديمة وأساليب العمل المتعارف عليها ومقاومة التجديد والخوف من التغيير والتردد في ادخال التقنيات والتجهيزات الحديثة، والاعتماد على تطبيق مبادئ وقيم النظام البيروقراطي الهرمي والقائم على مركزية السلطة واتخاذ القرارات وعلى الرقابة اللصيقة.

-قلة وضعف برامج التكوين والتدريب الإداري الحديث المتاحة سنويا لموظفي القطاع العام على مختلف المستويات الوظيفية القيادية والإشرافية.

-غياب أو ضعف المساءلة الإدارية، في معظم أجهزة القطاع العام العربي خصوصا في مجال تحقيق الكفاءة الإدارية وحسن استخدام الموارد وتحسين مستوى الخدمات والبرامج التي تقدمها المؤسسة من أجل تحقيق هدفها العام ورسالتها الأساسية.

-عدم وجود التخطيط استراتيجي طويل الأجل أو تخطيط تنفيذي معه علميا ومبني على المعلومات والإحصائيات الصحيحة والدقيقة يوضح الأولويات والأهداف التي تود أن تحققها هذه الأجهزة خلال مدة معينة.[4]

خاتمة:على ضوء هذا التحليل نجد بأن نظرية البيروقراطية التي طورها "فيبر" هي النموذج الأمثل أو المناسب لتطبيقها في تنظيم أجهزة الدولة بشكل عام، لأنها نموذج يستطيع تحقيق الرقابة والفاعلية للأجهزة الحكومية في آن واحد خلال تلك المرحلة.إن النموذج البيروقراطي من خلال نظام الرقابة سوف يوفر التناسق والاستمرارية وإمكانية التنبؤ عن البيئة الخارجية للجهاز الحكومي، لهذا السبب كان النموذج البيروقراطي هو الخيار الأمثل لتحقيق أكبر قدر من الرقابة على إدارة السياسة العامة في الدولة. إن أفكار "فيبر" البيروقراطية ونموذجه المثالي، هي في الواقع صدى ورد فعل للإيديولوجيا الرأسمالية، إذ أن الشكل البيروقراطي كما صوره بالفعل الشكل السائد لممارسة العمل في العالم الرأسمالي، الذي يعامل الفرد كلاعب دور أو شاغل وظيفة وليس كإنسان له حاجاته وتطلعاته الخاصة. وعليه تبقى البيروقراطية العنصر الأساسي في عقلنة العالم الحديث، وتحمل الملامح المميزة للعقلنة الغربية، وهي تشكل نمط الإدارة المتخصص في صورته النقية بممارسة السيطرة العقلانية- القانونية، تقطع مع كل البنى للسيطرة التقليدية وكذا السيطرة الكارزماتية.

---

[1] المرجع: كمال نور الله: البيروقراطية والتغيير – دار طلامس. دمشق 1992 ص 40

[2] نفس المرجع، ص 42

[3] السيد (رضا): مرجع سابق، ص 28

[4] نفس المرجع، ص 29

الفكر العربي المعاصر وتحديات الحداثة

أ/ عباسي نوال
جامعة ثليجي عمار

Abstract:

The concept of modernization generally refers to the progress of western societies since the enlightenment till nowadays. It involves all the different social, economic, political, and literary aspects of life.

Due to the continuous progress of sciences and techniques together with the technological revolution, the social life has been affected by the continuous change which led to the decay of the culture and traditional standards and values. So in the light of this social diverse progress, the general context of modernization has been perused, being social practice and a genre of life based on change and creativity for this, we find that the most important phases in history. Full creativity, are those modernizing changing ones, those moments in which a wrong logic is uncovered, and a new one is born.As such, we find in critical and analytical philosophy of kant and in Hagel's dealistic entity, and in Marx's dialectic materialism, and in the Husserl's phenomenology, and in the structuralism of Foucault… those were the most prominent modernization monuments in philosophy.This what has been proven by Peter brooker when he said: «…Both modernization are considered as the phenomena that characterizes the anglo-american and European culture in the 20 th century…»

مقدمة:

من المعروف أن للفكر العربي المعاصر قضاياه التي تبدو في أغلب الأحيان متأزمة معقدة، وهذا ما يدعوا إلى ضرورة البحث في خباياه لمحاولة تجاوز أزماته وعوائقه الداخلية والخارجية في الآن ذاته. ومن دون شك يعتبر مفهومي "الحداثة و"ما بعد الحداثة" من أشد القضايا إلحاحا في القرن العشرين وثقافته، حيث يدور حولها جدل واسع. مما يبرز الحاجة إلى دليل موثق يلقي الضوء على هذا الموضوع الصعب[1]فقد استقطب مفهوم الحداثة اهتمام المفكرين والفلاسفة، منذ عصر النهضة حتى اليوم، واحتل مكانه المميز في الأنساق الفكرية الكلاسيكية عند كارل ماركس وإميل دوركهايم، وماكس فيبر، واستطاع فيما بعد أن يأخذ مركز الأهمية في أعمال المحدثين، خاصة هابرماس وجيدن، وليوتار، وتورين.

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية[2]. لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات، وثورة التكنولوجيا، إلى الحياة الاجتماعية عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية. وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تحدد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمطا من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار. لذلك نجد أن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وإبداعا اللحظات التغييرية الحداثية، وهي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل وإبداع منطق جديد. فنجد في الفلسفة نقدية كانط التحليلية، ومثالية هيغل الكلية، ومادية ماركس الجدلية، وظواهرية هوسرل التأويلية، وبنيوية فوكو التفكيكية[3]وهي من أهم اللحظات التاريخية في الحداثة الفلسفية.وهذا ما يؤكده "بيتر بروكر" عندما قال: "إن كلا من "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" يعد ظاهرة تميز الثقافة الأنجلوأميريكية والأوروبية في القرن العشرين في المقام الأول ولو أنها ترتبط بقدر من العلاقات المتغيرة بتلك الثقافة.في حين تتجه الأولى نحو التقادم والانزواء في أركان "[4] الحضارة الغربية. نجد الأخيرة تهجر ما تعارفت عليه المتاحف والمعارض الفنية والمكتبات.

ـ مفهوم الحداثة:يعرفها محمد سبيلا بقوله:"الحداثة حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة: استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له. هذا الانفصال والاتصال تمارسه الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة و"بعدها"،إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة، فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين"[5]. و يرى كل من كارل ماركس وإميل دوركهايم، وماكس فيبر، أن الحداثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن، وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات

1- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، ومراجعة جابر عصفور، المجمع الثقافي، أبو ظبي ،ط1 ،1995،ص3

2- آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة 1992، ص16

3- بومدين بوزيد: الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، بيروت، ص19-21-31

4- بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص5

5- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1،ص5

والاتجاهات[1]. أما محمد عابد الجابري فيعرفها كما يلي: " إن الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا. والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية"[2].ويرتكز المفكرون عادة في تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل[3].تكلم أوزفالد شبنغلر في كتابه **انحطاط الغرب** عن مفهومه للحداثة فأطلق عليه حضارة الرجل الفاوستي، "نسبة إلى فاوست والفاوستية هي محصلة خصائص الإنسان الغربي الحديث، أما فاوست فهو العملاق المبدع النهم الذي لا يشبع طموحه وظمأه إلى المعرفة، ولا يتوقف عن البحث عن الحقيقة المطلقة، وفاوست عند الشاعر الألماني "غوته" هو العبقري المغامر دوما وبلا هوادة نحو المعرفة"[4].يعرف "جابر عصفور" الحداثة: "بأنها البحث المستمر للتعرف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض، إما سياسيا أو اجتماعيا. فالحداثة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديموقراطية[5]. وبمعنى آخر "تعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الإتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل"[6].

إذن يمكن القول أن " للحداثة مفهوم متعدد المعاني والصور، يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها"[7]. فهي ترفض كل أنواع الجمود والتقوقع وتنادي بضرورة الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية، وذلك بإطلاق الحرية وفسح المجال لكل التعبيرات الاجتماعية لتقوم بدورها.

ــ **أسس الحداثة وخصائصها:** يرى "محمد محفوظ" أن للحداثة خصائص هي كالتالي:

ـ مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي، والخروج من دائرة الوصاية التاريخية التي فرضت على العقل الإنساني في عصور الظلام.

ـ الحرية الإنسانية وتأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياه انطلاقا من حقوق الإنسان وتعزيزا للقيم الديمقراطية.

ــ العقلانية حيث يتجلى العقل بسيادته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود الاجتماعي والسياسي تجليا لمبادئ التنوير وقيمه[8].

وفي هذا الإطار يصل محمد محفوظ إلى مجموعة من النقاط الهامة حول الحداثة نذكر من بينها ما يلي:

ـ أن الحداثة لا يتم استيرادها من الخارج بل هي حالة تنبثق من صميم المجتمع، وهذا يعني حالة تطور وتراكم تاريخي تتم في داخل المعطيات التاريخية للحياة الاجتماعية تمهد لعملية الحداثة وحضورها[9].

ـ أن الحداثة كمرحلة تاريخية بحاجة إلى توفير الشروط الثقافية الضرورية لبلوغها، فالحداثة لا تتم وفقا لمبدأ المصادفة وإنما هي عملية فعل إنساني يقتضي منظومة من الشروط الذاتية والموضوعية.

ـ تأكيد أهمية الوعي الإنساني في فكرة الحداثة، وضرورة الحضور الثقافي لهذا الوعي في مختلف مجالات الحياة حضورا يؤكد تنامي العقلانية والتنوير والقدرة على امتلاك اللحظة الذاتية في الوعي الاجتماعي[10].

ومن أهم الأسس والمنطلقات التي ترتكز عليها الحداثة في المستوى الفلسفي يمكن الإشارة إلى ما يلي:

ـ يعد العقل ودوره في الحياة مبتدأ الحداثة وخبرها، ولذلك فإن هيمنة العقل وسيادته تشكل المنطلق الحقيقي للحداثة وأساسها المركزي.

---

1 - Jean-Pierre Pourtois et Huguette Desmet, L'éducation postmoderne, P.U.F, Paris, 1997, p26

2– محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط1991،1، ص1

3 - Tom Rock More, La modernité et la raison, Habermas et Hegele**, In Archives de** philosophie 52, 1989, p177-190

4– محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،، 1998، ص33.

5– سمير أحمد جرار، التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، 1997–1998، (ص57–90)، ص63.

6– جابر عصفور، إسلام النفط والحداثة، ضمن الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، لندن، دار الساقي، 1990، ص ص177–209.

7– سمير أحمد جرار: التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، مرجع السابق، ص63.

8– محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص33

9– المرجع نفسه : ص 36

10– المرجع نفسه : ص36

ـ يأخذ العلم والإيمان بدوره في الحياة الإنسانية دورا مركزيا في مفهوم الحداثة وهو دور يتكامل مع أهمية العقل ودوره التنويري. فالمعرفة العلمية هي المحور الأساسي في فهمنا للكون وحقائقه وعلله وتجلياته بصرف النظر عن المعارف التراثية والتقليدية التي سادت في العصور الماضية من تاريخ الإنسانية.

ـ تأخذ الحرية مكانها المميز في صميم مفهوم الحداثة. فالحداثة هي حالة من المغامرة في عالم الضرورة والحتمية. وهي من هذه الزاوية تتجلى في صورة إرادة إنسانية حرة تتحدى وتتقصى وتغامر لتصنع مصير الإنسان على مقياس إرادته وعلى أطياف أحلامه الإنسانية. وتتمثل هذه الحرية في إرادة إنسانية تسعى لهدم عالم الوصاية وتدميره بمختلف تجلياته وحدوده ومرتسماته[1].

ويشكل الحق دائرة مركزية في أصل الحداثة. فالحق ينبثق من إرادة البشر وليس من عالم الطبيعة والقوى الخارقة لها. وهذا يعني أن الإنسان يشكل بإرادته وحريته وحجم حضوره في هذا الكون... والفعل الإنساني في نهاية الأمر صورة إرادة إنسانية تجعل من الإنسان بصورته الاجتماعية مبتدأ الحقيقة وغايتها[2].

ـــ الفكر العربي المعاصر وموقفه من الحضارة الغربية: تبعا لمّا تقدم فلا بد من تحديد مصطلحات هذا المفهوم: " الفكر العربي المعاصر "، فالفكر يتعلق بالإنتاج النظري المتصل ببناء المفاهيم والنظريات والتصورات ذات العلاقة بالواقع والوجود الاجتماعي والحضاري والثقافي للأمة والمجتمع، ويتمركز عمل الفكر بما هو وعي نقدي أو نظر عقلي أو تحليل معرفي على دراسة المسائل الحضارية والثقافية والدينية والعقلية المتعلقة بإشكالات التنمية والتقدم والتحرر وتطوير قطاعاتها"[3]. وفي تحديد مفهوم الفكر يقول خلدون حسن النقيب في كتابه **آراء في فقه التخلف: "**الفكر كما أفهمه هو الأداة التي نحدد بواسطتها مكاننا في التاريخ، وموقفنا من التراث وعلاقتنا بالعالم المحيط بنا وبالجماعات الأخرى، الفكر ليس أداة تأمل فقط ـــ وإن كان ينطوي على قدر كبير منه ـــ، وإنما الفكر أداة نضال، أداة كفاح موجه للفعل. والعنصر الذي يعطيه معنى هو اليوتوبيا ـــ الطوبى، عند كارل مانهايم. الفكر يشمل كل ما ينتجه العلم والأدب والفن والمعمار ووسائل الإعلام، وما يدرس في الجامعات وما تنتجه الجامعات هو الثقافة بكل أشكالها"[4].

إذن من خلال ما سبق سنجد أنفسنا أمام بديهية مفادها أن العلاقة الفكرية للعرب والمسلمين بالغرب وحضارته ارتبطت بظروف تاريخية، سياسية وثقافية، اقتصادية واجتماعية. تناولها الفكر العربي والإسلامي المعاصر بطابع جدلي مبني على المغايرة والاختلاف من جهة. والتأثر والإتباع من جهة أخرى.فالأول يمثل الضعف والتخلف والثاني يمثل القوة والتقدم. وفي هذا الصدد يقول "محمد عابد الجابري": " لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي ـ ولا يزال الأمر كذلك إلى اليوم ـ أمام نموذجين لحضارتين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم ـ ثقافيا وعسكريا ـ المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل" النهضة " عليهم...والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم السند الذي لابد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي"[5]. ففي إطار الاحتكاك الفكري الذي شمل جميع المجالات بين الحضارتين، و" مع تسارع الأحداث والمتغيرات عالميا وعربيا، تغيرت أيضا وبصورة سريعة، القضايا والعناوين التي تستأثر باهتمام الأوساط الفكرية والدوائر السياسية أو المنتديات الاقتصادية. وظهر ما يسمى بثورة المعلومات فشكلت " العولمة " على امتداد العقد الفائت قضية الساعة بسجالاتها الصاخبة ومداولاتها الخصبة، ومع الحادي عشر من أيلول 2001 تصدرت المناقشات مقولة " صدام الحضارات " بين " الإسلام " و" الغرب " أو بينه وبين " الحداثة ". وأصبحت كما يقول "علي حرب": " قضية الإصلاح الشغل الشاغل في العالم العربي خاصة بعد إثارتها من جانب الولايات المتحدة الأميركية، وكلها في النهاية عناوين يستدعي بعضها البعض، بقدر ما تتفاعل الأحداث أو تتغير الموازين، أو تتبدل الأدوار والتحالفات، أو تتصادم المواقف وتتصارع الإستراتيجيات، حول المصالح والمواقع أو حول الأفكار والمقاصد"[6].

وهكذا تتلاحق القضايا والعناوين، بقدر ما تتكاثف الندوات والمؤتمرات: الديمقراطية، التحديث، التطوير، التغيير، فضلا عن الإصلاح والتنمية والعولمة. وهذه المفردات ليست بالطبع جديدة، وإنما هي قديمة متجددة "[7]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن مفهوم الحداثة هو عبارة عن مدلول حضاري يتركب من العديد من المقومات مثل العقلانية، والحرية الفردية، العلمية والعلمانية، النقدية، وضرورة التعددية. وهذا

---

[1] – انظر عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص14 و15.

[2] – المرجع والموضع نفسه

[3] – عمر الإمام،أحمد أمين: الفكر الإصلاحي الحديث، دار محمد علي الحامي ،تونس 2001، ص ص 12،13.

[4] – خلدون حسن النقيب، آراء في فقه التخلف، العرب والغرب في عصر العولمة ،دار الساقي،ط1 ،2002،ص384

[5] – محمد عابد الجابري : الخطاب محمد العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1994،1، ص ص 22،23.

[6] – علي حرب : أزمة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1 ،2005، ص13

[7] – المرجع والموضع نفسه

ما أدى إلى بروز الفكر الليبرالي والذي يدعوا إلى كل أنواع الحرية بما فيها حق المساواة باعتبارها أساس التعاون والاحترام بين البشر لحفظ كرامتهم وضمان حقوقهم. وطبعا ليس اكتشافا إن قلت أن بريق الحضارة الغربية قد شدّ الكثير من المثقفين العرب ومن المفكرين الذين درسوا في جامعاتها ،أمثال "زكي نجيب محمود ــ الذي عاد في الأخير للاعتراف بأهمية التراث ـ وطه حسين وغيرهم، أو حتى المولعون بالتقليد من أجل التقليد. وبسبب الاحتكاك الفكري والثقافي الذي تكلمنا عنه آنفا انتشر الفكر الليبرالي الحداثي في العالم العربي والإسلامي المعاصر، وكذلك عن طريق الاستعمار الأوروبي والاستيطان والتوسع الإمبريالي، فأصبح هناك خليط واسع من المتناقضات.

وفي هذا السياق يقول محمد محفوظ: "يبدو أن مصطلح الحداثة وكأنه نص مفتوح على كل مضامين التقدم المعاصر، بحيث أنك لا تفرق بشكل صارم بين مضمون مصطلح الحداثة وبين مضامين مفاهيم التحديث والتقدم والعصرية أو الجديد. ويمتد التداخل ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن أي كل مناحي الحياة في آخر المطاف"[1]. و بهذا انقسم العرب إلى فئات:

ــ فئة تنادي بإتباع الغرب في كل شيء وهي النخبة التي درست في الغرب واطلعت على حضارته وانبهرت بأفكاره ونضمه.

ــ فئة إسلامية تنادي بضرورة إتباع النقل والعودة إلى التراث.

ــ فئة توفيقية تريد أن تأخذ من هذا وذاك بما يلاءم تراثها وعقيدتها من جهة، ومن جهة أخرى الانفتاح على الحداثة لضمان التقدم ومواكبة العصر. كل حسب فهمه للحداثة ومتطلباتها.

ـ **التمييز بين الحداثة والتحديث:** يميز محمد أركون في كتابه **الإسلام والحداثة** بين المفهومين فيقول: " الحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية، نقصد إدخال المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي، لا يرافقه أي تغير جذري في موقف العربي المسلم للكون والحياة"[2]. وفي تحديد هذين المفهومين نجد "محمد محفوظ" يميز بين وجهين للحداثة: "خارجي وداخلي، حيث يتجلى الوجه الخارجي بالمنجزات المادية والتطورات العلمية والتكنولوجية أي بالمحيط الإنساني، ويتجلى الوجه الداخلي بالسلوك والشعور والقيم الإنسانية، فالحداثة لا تقوم بذاتها وإنما تتأصل في النسق الاجتماعي الذي يشمل الوجهين المادي والمعنوي"[3].

وبما أن الإنسان هو جوهر الحداثة: "فإن عملية التحديث السليمة لا تبدأ بالمظاهر والمؤشرات الكمية، وإنما تبدأ بالمضمون والجوهر وهو الإنسان، فبدون تغير الإنسان في ثقافته وقيمه ونظرته إلى الذات والآخر تبقى عملية التحديث ظاهرية، مزيفة، لا تعكس الواقع بأمانة، فمربط الفرس في عملية التحديث هو الإنسان والنظام القيمي الذي يتحكم فيه على المستوى الشخصي والاجتماعي"[4]. غير أن ما حدث لنا اليوم هو أننا أصبحنا: " نعيش المدنية كتوسع إسمنتي وتقنيات كمبيوتر متطورة لا نملك من قيمتها إلا احتواءها. كل ذلك على أرضية العلاقات الإقطاعية (الخارجية) والجانب التجهيلي من البداوة، وليس البداوة الإنسانية المؤصلة لقيم إنسانية تضع الإنسان كقيمة أولى"[5]. وهذا للأسف ما استورده العرب من ثقافة الغرب. فغاب الإحترام وماتت القيم..

ـ **التراث والحداثة في الثقافة العربية:** ولأن التمييز بين الأشياء ضرورة كونية نجد " ناصيف نصار" يميز بين مفهومي الحداثة والتراث فيقول: "أن الحداثة هي المفهوم الدال على التجديد والنشاط الإبداعي، فحيث نجد إبداعا نجد عملا حداثيا، وبهذا المعنى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية إنسانية عامة نجدها في مختلف الثقافات. وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فالحداثة هي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد"[6]. ومن المفكرين العرب كثير ممن بحث في هذا الموضوع الجديد المتجدد، ومنهم من جعله مشروعه الفكري وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نموذجين لهذا البحث.

ــ **التراث والحداثة عند جورج طرابيشي:** يعود" جورج طرابيشي-" إلى اللغة العربية لتحديد أصل لفظة " تراث " مبينا معناها بقوله: " والمفارقة أن مفعول المثاقفة هذا، أي التأثر بالثقافة الغربية الوافدة، امتد إلى واحد من الألفاظ / المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى أكثرها التصاقا بالصفة التراثية الأصيلة، عنينا كلمة " التراث " نفسها، فإلى حين الحملة النابليونية على مصر، على الأقل لم تكن كلمة " تراث " تعني إطلاقا ما تعنيه لنا اليوم. وبالإحالة دوما إلى " لسان العرب"، فإننا نجد أن كلمة " تراث " ما كانت تعني شيئا آخر سوى " الإرث " و" الميراث " بالمعنى

1– محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص27

2 – المرجع السابق: ص45.

3– المرجع السابق: ص35.

4– المرجع السابق : ص 27

5– جمال الدين الخضور: مأساة العقل العربي: دراسة في البناء الأنتروبولوجي الثقافي المعرفي العربي المعاصر، دار الحصاد، دمشق، 1995، ص119.

6– أنظر غانم هنا، عبد الله الغذامي، مرسل العجمي، ناصيف نصار: ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر، عدد 61، 1998، ص ص 218-247.

المادي للكلمة". ويؤكد " بأن مفهوم التراث والوعي بوجوده بمعنى " ثقافة الأسلاف " قد رأى النور هو نفسه عقب " صدمة اللقاء مع الغرب "، ومن جراء الاحتكاك بثقافة الآخر"[1]. فهو يعتقد أنه وجد نتيجة رد فعل لثقافة مغايرة فقط.

فيقول:" إن مفهوم " التراث " لم يفرض نفسه بمثل القوة التي فرض بها نفسه في الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة إلا على سبيل ردّ الفعل، أي ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت على حين غرة، في مواجهة ثقافة الآخر ،أنها بلا ثقافة، أو فلنقل إنه ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت، في مواجهة حاضر ثقافة الآخر أنها بلا حاضر، فارتدت نحو ماضيها لتصل ما انقطع "[2]. وفي إطار تشريحه للجرح الأنثروبولوجي ـ كما أسماه ـ يصل إلى تحديد مستوى من القطعتين يحددهما كما يلي:

ـ قطيعة العرب عن حاضر الغرب.

ـ قطيعة العرب عن ماضي العرب أنفسهم.

وبهذا يقتحم ساحة الوعي العربي ـ هذا الوعي الذي نفى وجوده في الأسطر السابقة ـ مفهومان تأسيسيان جديدان: الثقافة بالإحالة إلى الآخر، والتراث بالإحالة إلى الذات.

وهكذا يستخلص الحالة التي هي عليها الثقافة العربية اليوم فيقول:" وبين فكي كماشة هذين المفهومين لا يفتأ الوعي العربي منذ حوالي قرنين من الزمن، يتقلّب ويتخبط.فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون أن يقطع مع تراثه، وهو يريد أن يحي تراث ماضيه بدون أن يميت نفسه عن ثقافة العصر ". ومن ثم يصل إلى أنه بداية من ثنائية التراث والثقافة التي سيطرت على القرن التاسع عشر- وهذا ما يعرف بعصر- النهضة، تطورت على امتداد القرن العشرين ثنائيات كثيرة متلاحقة أولها القديم والجديد، مرورا بثنائية الإتباع والإبداع، وانتهاء بثنائية الأصالة والحداثة[3]. إذن يمكننا أن نستنتج من خلال هذه اللمحة التاريخية التي قدمها لنا "جورج طرابيشي" في تحديده للعوامل الأساسية التي دعت لظهور لفظتي " تراث" و"حداثة "، بأن الحداثة حداثة ولفظة التراث أيضا حداثة؟ يقول " حسن حنفي": " إن التحدي القائم أمام الجيل القادم في مستقبل الثقافة العربية وليس في نموذجي الماضي والغرب نمط للتحديث، والغرب أداة للتجديد. ولا في نمط الحاضر الغرب مصدر للعلم، والعرب مصدر للجهل، بل في تحويل الغرب إلى موضوع للعلم. فالدفاع أو الهجوم، القبول أو الرفض، الخير أو الشر-، كلّها مواقف حدّية انفعالية تتجاوز الموقف العلمي الهادئ الرصين الموضوعي "[4]. وهي دعوة للتمسك بالعلم من دون الالتفات إلى مصدره، والابتعاد عن الجدال العقيم الذي ليس منه أي فائدة.

ـــ **التراث والحداثة عند محمد عابد الجابري:** لقد انطلق الجابري من نفس الفكرة التي انطلق منا جورج طرابيشي. عندما عاد لشرح لفظة " تراث " في اللغة العربية. فيرى: " أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى- ويرى الجابري أن استعمال التراث بالمعنى الذي أبرزه، بدا توظيفه في خطاب عصر النهضة العربية الذي وظفه توظيفا مضاعفا، فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضويا عرفته اليقظة العربية الحديثة قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في التراث والعودة إلى الأصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والملتصق به. والقفز بالتالي إلى المستقبل، ومن جهة أخرى كانت تمثله وما تزال، تحديات الغرب مما جعل تلك العودة إلى التراث والأصول تتخذ صورة ميكانيزم الدفاع عن الذات[5]. لهذا المعنى فإن هناك مبررات موضوعية لتوظيف التراث في عصر النهضة العربية. لقد أصبح التراث هنا مطلوبا ، ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل من أجل التمسك بالهوية وإثبات الذات[6].

يقول محمد عابد الجابري في كتابه **التراث والحداثة:** "و إذا كنا قد خطونا خطوة، نعتقد أنها تأسيسية على طريق الانتقال بالعلاقة. بين " التراث " و" الحداثة" من مستوى العلاقة الإشكالية المنضوية تحت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب أن لا ننسى أننا نتحرك إلا على خط واحد، خط نقد العقل، النظري والسياسي، بينما إن" تحديث كيفية تعاملنا مع التراث، تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة"[7]. ويرجع "الجابري " السبب في ذلك إلى أن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. تختلف اختلافا

1- جورج طرابيشي : هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 96.

2- المصدر نفسه، بتصرف، ص96

3- المصدر السابق : ص 97

4- حسن حنفي : هموم الوطن والفكر، الجزء الثاني،دار قباء للطباعة، مصر1998،ص155

5- محمد نور الدين جباب:إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، الجزائر ،2005-2006، ص ص224-226

6- المرجع نفسه :ص 226

7- محمد عابد الجابري:التراث والحداثة،دراسات..ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط1،1991، ص10

جذريا عن نمط حياة السلف. ولذلك فالإصلاح أو" تطبيق الشريعة " لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول بل ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول والقوة والإسهام في تحرير الإنسان وتقدم الحضارة. لكي يسعنا أن نتعامل مع عصرنا من موقع الفاعل وليس وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا، خاصة منها تلك التي لابد منها لاكتساب المناعة من موقع المنفعل الهارب. ولكي نتمكن من ذلك ينادي " الجابري " بضرورة انجاز: " قراءة عربية للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعا لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو ". ويعني بذلك " قراءة نقدية، متجددة، متواصلة، تبرز تاريخيته ونسبيته وحدود العموم والخصوص فيه". وبذلك يمكننا فضح ميوله إلى الهيمنة واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها[1]. ويرى "الجابري" بأن: سؤال " الحداثة" سؤال متعدد الأبعاد.سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها..إنه سؤال جيل بل أجيال..إنه سؤال متجدد بتجدد الحياة"[2]. فهو يعتقد أنها لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ " المعاصرة"، وتعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. وبالرغم من أن الحداثة تبحث في مصداقية خطابها نفسه. خطاب " المعاصرة " وليس في خطاب " الأصالة " الذي يعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهاما. ولكن صحيح أيضا أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى فهي تستوحي أطروحاتها وتتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها " أصولا " لها[3]. ولذلك يرى الجابري أن الحداثة العربية يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. وهذا ما يجعل الحداثة تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج والرؤية، بهدف تحرير تصورنا ل " التراث " من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية وبهذا يكون دورها واضحا في الثقافة العربية المعاصرة وهذا الدور هو الذي يجعل منا بحق " حداثة عربية "[4]. ومن خلال ما سبق يتوصل الجابري إلى حقيقة مفادها: " أن العقلانية والديمقراطية، ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد". ويرى أنه ما لم تمارس العقلانية في التراث لتفضح أصول الاستبداد ومظاهره فيه، فإنه لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة " العالمية " ولكن هذه المرة كفاعلين وليس كمنفعلين[5].

ــ النهضة والحداثة: كثير ما يطابق الباحثين بين مفهومي " النهضة" و" الحداثة " فيعتقدون بتجانسهما، وسبب ذلك أن كلاهما يعرف بهيمنة العقل والدعوة إلى الحرية الفردية والمدنية...وغيرها، ومن جهة أخرى نجد بعض الباحثين يحاول الفصل بين المفهومين بالرغم من صعوبة الأمر.ومن بين هؤلاء نذكر محاولة " برهان غليون " الذي يرى أن: ما "يميز النهضة عن الحداثة، هو أن الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي. وليست جميع هذه الأنماط دلائل حقيقية على الحضارة، أو ليست جميعها من جوهر الحضارة وأسسها. فالنهضة كنظرية في الولوج إلى الحضارة تحدد أولويات وتصيغ إستراتيجية للعمل الجماعي. وبمعنى آخر أن النهضة كنظرية ليست إلا محاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة والداخلة حتما إلى الحياة العربية. ومن الطبيعي أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحداثة إضافة إلى المعايير العقلية، معايير اجتماعية وأخلاقية"[6]. فالنهضة إذن تؤكد على أولوية التغيير والتحويل، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة. ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة. وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين، فإن تغيير هذا الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعلمي هو طريق التطور، وهو بمثابة إعداد التربية الصالحة لكل تغيير إيجابي مقبل[7]. فقد كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية نفسها، أما الحداثة فهي تفترض أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للتقاليد[8]. إن الحداثة ليست مشروعا تاريخيا اجتماعيا كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين.إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وهذا التراث[9]. في حين تأخذ الحداثة طابع الإبداع والتجديد وعلى خلاف هذا يكون التقليد حالة من التكرار وهي

---

[1]- المصدر السابق : ص 11

[2]- المصدر السابق : ص15

[3]- المصدر السابق : ص16

[4]- المصدر السابق : ص16

[5]- المصدر السابق : ص17

[6]- برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص184.

[7]- المرجع السابق : ص 185

[8]- المرجع السابق :ص194

[9]- المرجع السابق : ص195

إنتاج وإعادة إنتاج ما هو قائم. فالحداثة تعني ظهور الفردية والوعي الفردي المستقل والاهتمامات الخاصة وذلك بالقياس إلى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع السحري والديني. فالمجتمع التقليدي يبالغ عادة في احترام وتقديس الطرق والأنماط التقليدية التي توارثها الآباء والأجداد والتي اعتادوا عليها لفترات طويلة، حيث تكون أفضل طريقة يسلكها الفرد أو الجماعة هي الطريقة التي رسمها واتبعها الآباء والأولون، وما هو شرعي ليس سوى كل ما انبثق عن التراث وحفظ عن الماضي[1]. وعندما تتواجه الأنماط التقليدية مع طوفان الحداثة المتدفق فإن هذا لا يخلو من مظاهر التوتر والاضطراب، ويرجع هذا إلى استمرارية الأنماط التقليدية، حيث تكون متأصلة عميقا في نفوس الأفراد خلال عملية التنشئة، ومن ثمّ لا يمكن تغييرها في يسر دون أن يتم تحويل وتغيير أنماط التنشئة السائدة في المجتمع. وهكذا فمع تدفق العناصر الحديثة يتوقع استمرار بعض الأنماط التقليدية[2].

ـ **الإسلام والحداثة:** إن الطموح المشروع للعالم العربي هو التجديد مع الحرص على دينه وهويته ومرجعياته. وهذا أمر يثير الآخرين الذين ينظرون إلينا على أننا منافس مزاحم، وخصم متطرف، إن الحداثة الغربية تطرح بمنظوماتها، وإفرازاتها مشكلات كثيرة على العالم العربي بصفة خاصة،وذلك بحكم طبيعتها المزدوجة وما تتضمنه من جوانب جيدة وجوانب رديئة.غير أن الأمر الأساسي الذي مكن العرب بالأمس من المشاركة في الحضارة الإنسانية وصنع أول حداثة حقيقية في تاريخ البشرية، هو الرسالة المحمدية وما تحمله بمفهومها المتفتح[3]. "فلقد أنبنى الإسلام وسط حضارات عتيقة احتفظت بهويتها تحتيا أو بصفة سافرة. وانبنت الحضارة الإسلامية في أوجها في القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلاديين[4]. وهذه الحضارة نفسها عاشت ما يسمى بعصر الانحطاط بدءا من القرن السادس عشر أو السابع عشر، ويحدد المفكر "هشام جعيط" هذه المعالم التاريخية للعالم الإسلامي فيقول: " إن صحت كلمة انحطاط، فهي لا تطال كل الإنتاج الثقافي، ولا تطال كل الرّقاع الحضارية الإسلامية وكانت متميزة في تلك الفترة إلى حدّ بعيد، وطرحت أيضا مشكلة الجمود العام""، ويبرّر "جعيط" هذا الحال الذي عاشه العالم الإسلامي فيقول: " لكن الصيرورة التاريخية لا تتوقف أبدا أيا كان ذلك، والتغير مستمر إلى حدّ ما"[5]. "فإن الحضارات متى ما نجحت في نحت ذاتها[6] وتغذية الإنسان، تنجح إلى نوع من الاستقرار المريح. ولا يمكن البتة أن نحاسبها بالانقلاب الضخم الذي حصل في أوروبا من القرن السادس عشر بل السابع عشر إلى التاسع عشر، لأنه حصيلة الصُدف وحصيلة ضعف أوروبا لمدَة ألف سنة ودخولها متأخرة في التاريخ الإنساني "[7]. كما يُقر" جعيط" بتأخر العالم الإسلامي وبُعده عن مستوى العالم الغربي ،ولكن يفسره بإيجابية فيقول: " لا يمكن أن ننكر أنّ الحداثة في كثير من جوانبها استفحلت في كلّ الرقاع الحضارية، لكنه مسار شاقّ وصعب وطويل، وهو يستدعي ثلاثة أو أربعة أجيال، علما بأنّ التاريخ نحا منحى السرعة. ومن بعض الأوجه، فإن تأخرنا نفسه اليوم يحمينا من مصائب الحداثة الأخيرة في هذا التطور من آخر القرن العشرين"، ويرى جعيط أن الحداثة الأوروبية لم تجر إلا الألم والتمزق والحروب ،لأن البشر استعملوا منها الوسائل المادية فقط بدون العقلانية والمثل الجديدة فهي لم تكوّن أبعاد إنسانية مستقرة ومطمئنة. فالحداثة لم تُنجز نفسها إلى حدّ الآن في القيم والسلوكات والسياسة.وهذا ما ينطبق أيضا على العالم الإسلامي ـــ إن كان يمثل وحدة ــ ويخلص " هشام جعيط " إلى نتيجة مفادها أنه: " ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية....فهي واحدة في جميع أبعادها.أن يجري الكلام على الخصوصيات لدحض قيم الحداثة فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم.فكل شيء في الحداثة يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام مثلا ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة ليس للاحتجاج ضدها"[8]. وهذا ما نلاحظه اليوم من انتشار للإسلام في كل بقاع العالم ما هو إلا نتيجة انتشار هذا الوعي الحداثوي على الرغم من أنه غير ممنهج، بل كان نتيجة ردات فعل عاطفية تحضر يوما وتغيب أياما من طرف بعض المسلمين. قصدت بذلك ـــ هجوم بعض المستشرقين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبطبيعة الحال هدفهم هو الهجوم على الإسلام وكل معالمه وتعاليمه الراسخة ــ وفي هذا إعلان جديد للدّين الإسلامي ــ حتى وإن لم يعترفوا بذلك. وهذا رد على "كل من يظن بأنه يجب التخلص من كل التقاليد الدّينية للوصول إلى الحداثة، إن الحداثة هي من أهم التحديات التي يواجهها عالمنا العربي اليوم. وها هو بعد خمسة عشر قرنا من نزول القرآن الكريم يعيش أزمة قيم، نتيجة لتعقد العالم

---

[1]– عبد الغفار رشاد: التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص28.

[2]– المرجع السابق : ص32

[3]– مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة، هل يكون غدا عالم عربي؟ دار الشروق، ط1999،1، ص6

[4]– هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة العربية،2000 ،ص25.

[5]– المصدر نفسه : ص26

[6]– المصدر والموضع نفسه

[7]– المصدر السابق : ص30

[8]– المصدر السابق : ص31

اليوم، وعدم التوجه السليم"[1]. ونتيجة لإتباع بريق الغرب الذي أخذنا منه القشور وتركنا الروح الحقيقية للحداثة. ولكي لا تضيع هويتنا فلابد على المسلمين أن يوجدوا توازنا بين الأصالة ــ الإسلام ــ والحداثة"، ولكن عن طريق التصالح مع الذات الأصيلة، هذه الذات التي دخلت كهف " أفلاطون" فلم تبارح مكانها..؟

ــ نقد الحداثة:بالرغم من كل ما عرضناه سابقا حول الحداثة وأهميتها العالمية، وما أحدثته من تقدم في جميع المجالات خاصة عند الغرب، ولكن كان لها من السلبيات ما أدخل العالم في أزمات إنسانية عظيمة، فراح الغرب يتكلم عن ما بعد الحداثة. وسنذكر الآن بعض من هذه السلبيات:

ــ لم تستطع الحداثة بنزعتها العقلانية ومغامراتها العلمية أن تحقق الغايات التي كانت في أصل وجودها. إن مأساة الحداثة كما يقول تورين: "أنها تطورت ضد ذاتها"[2]. وهذا يعني أنها وجدت من أجل تحرير الإنسان، ولكنها وفي إطار تطورها وضعته في أقفاص عبودية جديدة هي عبودية العقل والعقلانية.وفي هذا الشأن يقول " علي حرب ":أن ما كان يمثل معايير الحداثة والعقلانية والتحرر والتقدم قد استنفذ نفسه وبات يعطي مردوده العكسي"[3]. وبعبارة أخرى من أجل انتصار العقل والعقلانية يجب التخلي عن الذات الإنسانية بما تنطوي عليه هذه الذات من كرامة وخصوصية. وهنا يجب على الإنسان أن يخضع لعقله وتأملاته العقلية وذلك على حساب عواطفه ومشاعره وقيمه الخاصة. وعلى هذا الأساس يستطيع المرء أن يتدرج وأن يأخذ مكانه وحضوره في سياق وجوده الاجتماعي وذلك بوصفه عاملا أو جنديا أو مواطنا بدرجة أكبر من كونه سيدا لنفسه ولمصيره. وهكذا يتحول العقل إلى طاغية والعقلانية إلى قهر واستبداد تنتهك وجود الإنسان وتستلبه[4].

الخلاصة:إن قضية الحداثة ليست بالقضية الجديدة على الفكر العربي المعاصر. فلقد اكتشف هذا الفكر من خلال ما يسمى " بصدمة الحداثة ".الآخر المتقدم، والأنا الذي يعاني التأخر والركود، لقد لاحظ وجود عالم جديد تمت صياغته ليكون حضارة كونية ليس له فيها مكان. فراح يقلده ويمجده في كل المجالات، ففقد هويته، وطمس شخصيته، وأصبح تابعا بعدما كان مُتبعا، فأخذ القشور المادية وترك الروح الحقيقية التي قامت على أساسها الحداثة الغربية، مجسدة في الروح التغييرية والمبادرة الفردية التي مست كل جوانب الحياة...ولكن لم يفتأ هذا العالم " يعاني من انهيارات، وتحولات تضع على المحك النقد والمراجعة كل العناوين والقيم الحديثة التي شكلت كل أطر النظر ومحركات العمل لدى حملة المشاريع وأصحاب الدعوات. كالعلمانية والعقلانية والاستنارة والتقدم والنزعة الإنسانية بالرغم من تقدمه الهائل في المجال التكنولوجي واحتكاره للسّوق العالمي. لقد أصبح هناك أزمة هي أزمة الإنسان المعاصر والعقل الكوني في مواجهة المشكلات والعقلانيات المسيطرة ". والتي بدأت تجني ثمار بؤسها بيدها.فأصبح من الضروري التفريق بين عالم عربي إسلامي، وعالم غربي استيطاني.إذن فالأزمة الحقيقية هي أزمة الإنسان الذي ــ إذا أراد ـ يستطيع أن يحدد مصيره وأن يرسم غايات وجوده بصورة عملية. فالإنسان يمتلك ذات وهوية شخصية فردية وهو في الوقت نفسه كائن اجتماعي، وهو بجانبيه هذين يشكل لحظة واحدة لا تمايز فيها بين مكوناتها الشخصية والاجتماعية. ولكن يبقى يلح على أذهاننا سؤال عمّا إذا كان ما يعيشه العالم العربي اليوم هو أزمة حداثة أم أنه تطور كالغرب وأصبح بمشكلاته يعيش في مجتمع ما بعد الحداثة؟

[1]– مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة، هل يكون غدا عالم عربي؟ مرجع سابق: ص9

[2] - A.Touraine, **Critique de la modernité**, Fayard, Paris, 1993, p241

[3]– علي حرب : أزمة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص16

[4] - Jean-Pierre Pourtois et Juguette Desmet**, L'éducation postmoderne**, PUF, Paris, 1997, p29

إدارة العولمة وتداعياتها على العالم الثالث

أ.محمد تونسي.
جامعة عمار ثليجي.الأغواط

Absract:

The New technology is a term that none, till now, is able to define exactly Not because it is hard to explain it, but because many people know about its wots, its characteristics and its effects on people, then daily life, politics economy etc…therefore different views are Contrasting to give an exact definition.

The N. Technology is withal, It helps to establish a new way of living en single world as big as the ocean meanwhile as small as nest thus, we are still wondering whether the new technology is a bliss or a ghost that haunts own spirit and we have to chase it and get rid of it.

برزت ظاهرة "العولمة" كعنوان للحقبة الجديدة. ففيها تتجسد غالبية التحولات العلمية والمعرفية والاقتصادية والثقافية والسياسية، المتسارعة بصورة مذهلة، التي لم يعرف لها العالم مثيلاً من قبل، لقد كُتب الكثير عن هذه الظاهرة، عن جذورها وظروف نشوئها وخصائصها وتجلياتها، وعن مداها وتأثيراتها العميقة على مختلف جوانب حياة الدول والشعوب. ويمكن اعتبار العولمة ضمن منظومة المصطلحات التي تؤطر لما بعد الحداثة،. فقد تزامن بروز اتجاه "ما بعد الحداثة"، مع صعود ظاهرات جديدة تمثلت في انتقال الرأسمالية إلى طور الرأسمالية العابرة للقوميات، وظهور وتطور مراكز رأسمالية عالمية جديدة ومتنافسة، وانتشار النتائج العظيمة للثورة العلمية التكنولوجية.

إن خطاب ما بعد الحداثة يسعى لإظهار العولمة وكأنّها ضرورة حياتيّة يقتضيها الذكاء ويعتمدها كل نظام تنموي كامل وشامل، هذا الخطاب الذي يسعى إلى إعادة صهر الأمم والمجتمعات والدول حتى يعاد تشكيلها وبناءها وصياغة قيمها من جديد. من هنا نتساءل عن العولمة ،ما هي العولمة، وهل العولمة ظاهرة سلبية في ذاتها كونها تعمل عل إزالة كل خصوصية ،أم أن سلبيتها أو أجابيتها مرهون بإدارتها وتوجيهها.

1- ما هي العولمة:

أ- نشأة مصطلح العولمة: لقد اهتم المفكرون اهتماما بالغا بالعولمة باعتبارها الميزة الأبرز لهذا العصر، وقد ألفت حولها الكتب ونظمت المؤتمرات والندوات لغرض تحليل مضامينها ومفاهيمها، ولقد تعددت الشروح والتفسيرات التي حاول بها المفكرون إماطة اللثام عن هذه الظاهرة بكل ما تحمله من أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية. يعود ظهور مصطلح العولمة إلى الستينات في كتاب للمؤلفين "مارشال لوهان وكنت فيور" في كتابهما " الحرب والسلام في القرية الكونية ".war and peace in the global village" حيث يتحدثون عن التقارب الذي يحدثه الإعلام في أوقات الحرب ،حيث يكون المشاهد طرفا في هذه الحرب، كما انه في أوقات السلام يلعب الإعلام دورا مهما في الحراك الاجتماعي لسكان القرية الكونية، كما استعمل برجنسكي مصطلح المدينة الكونية ،و رأى أن الولايات المتحدة هي نموذج المجتمع الكلي بفضل ثورتها التكنولوجية ،و قد أصبح مصطلح العولمة مألوفا في الثمانينات في الرأي العام والصحافة الأمريكية وكان يشير إلى الانفتاح الاقتصادي والسياسي.

ب- تعريف العولمة: إن العولمة في دلالتها اللغوية مشتقة من كلمة عالم، وهي بمعنى جعل الشيء عالميا، بما يعني هذا جعل العالم وكأنه في منظومة واحدة متكاملة، وهذا هو المعنى الذي اتخذته اللغات الغربية، حيث يطلق على العولمة في الانجليزية والألمانية (GLOBALIZATION)، وقد عبر عنها الفرنسيون بمصطلح (MONDIALISATION)، ولقد عرف المعجم العالمي الشهير "ويبستر WEBSTER.S" العولمة بأنها إكساب الشيء طابع العالمية وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميا، ولعل هذا التعريف الذي يبدوا مجردا يبقى غير واضح طالما لم يأخذ بعين الاعتبار المتغيرات والتحولات الدولية على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1]. يمكن القول عن العولمة «من وجهة نظر قانونية واقتصادية معاصرة ،أنها تزيد من الاعتماد المتبادل بين سكان العالم بصورة تؤدي إلى تداخل المصالح الاقتصادية وتشابكها وتمتد بتأثيرها إلى باقي مجالات الحياة، فلا تقف عند الاقتصاد فحسب ،و إنما تتعداه إلى الثقافة والتربية والتعليم والإعلام والاتصال والعلوم والتكنولوجيا»[2]. إن العولمة ليست شيئا بسيطا يمكن تعيينه والإحاطة به بدقة، فهي عبارة عن « جملة عمليات تاريخية متداخلة تتجسد في تحريك المعلومات والأفكار والأموال والأشياء، وحتى الأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والآنية والشمولية والديمومة، إنها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو يجعل العالم واحد أكثر من أي وقت مضى.، من حيث كونه سوقا للتبادل أو مجالا للتداول أو أفقا

1- عبد العزيز بن عثمان التو يجري ،**العالم الإسلامي في عصر العولمة** ،(دار الشروق، القاهرة ،بيروت ،2004).ص15

2- المرجع نفسه ،ص 14

للتواصل»[3]، إن العولمة تتجلى في صورة تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نطاق عالمي، إنها عملية تتحرك من خلالها الأشياء والأفكار والأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والديمومة والشمولية.

يمكن للمرء أن يتحدث عن العولمة في ضوء انتشار وسائل جديدة مثل تكنولوجيا الاتصالات وثورة المعلومات وما يتصل بتسويق السلع وتنظيم الإنتاج ،و يرى البعض للعولمة أنها واقع لا يمكن الرجوع عنه ،و لقد ذهب كثيرون إلى أن جوهر ولب العولمة هو التوحيد النمطي للثقافة العالمية وإخراج الصور التقليدية أو المحلية أواستبعادها لتفسح الطريق أمام شكل عالمي جديد هو ثقافة والنموذج المعيشي للأقوى[4] والمقصود هنا هو الولايات المتحدة الأمريكية. ويرى دعاة الليبرالية في العولمة مفهوم يعطي الشرعية لتصدير مختلف الأفكار والتصورات الليبرالية، كما أنها تمثل في الوقت ذاته السبيل الأمثل لنشر مبادئ الليبرالية ،حيث تكون الصورة النموذج في متناول أي إنسان في أي مجتمع في العالم، فالليبراليون يرون أن أفكارهم أضحت ذات طابع عالمي، وإن كانت غير متحققة في الواقع في بعض الأماكن فإنها موجودة في عقول الناس، لأنه وبفضل الثورة الإعلامية فان الفكر الليبرالي يتغلغل في العالم وتنتشر مفاهيمه عبر وسائل الإعلام، لقد رأى فرانسيس فوكوياما أهمية العولمة باعتبارها العامل الأنجع لتحقيق مجتمع ديمقراطي ليبرالي عالمي، حيث يقول: « لا وجود لنموذج تنموي كبديل حقيقي يقدم وعودا بنتائج أفضل من نموذج العولمة...، فالعولمة الحالية قد رسخت بسبب ثورة الاتصال التي أدت إلى انتشار الهاتف والفاكس والراديو والتلفزيون والانترنيت إلى كل بقاع الأرض ،و أدت هذه التغيرات إلى تمكين الأفراد وتقويتهم ،و كذلك نشرت الديمقراطية على مستويات عدة. »[5]

إن العولمة ظاهرة كونية وطفرة حضارية قد نجمت عن تطور وسائل الإعلام والاتصال ،و قد كان لهذا أثرا في تغيير المشهد العالمي، وسيكون لها أثر أكبر في تعميم مفاهيم وأساليب جديدة في المستقبل، فهي علاوة على اعتبارها أسلوب لتقريب الشعوب لبعضها في مختلف الميادين، فهي كذلك مسخرة لكي يرمي الأقوى بكل ثقله لترويج ما يريد هو.

2- عولمة النموذج الواحد:إن الليبراليين يرون في العولمة النموذج الأمثل لتسويق الأفكار الليبرالية، فثورة الإعلام والاتصال قد مكنت البشرية لحد كبير التواصل مع بعضها، وأصبح من السهل إيصال مفاهيم وأفكار معينة، أن التحول الجذري الذي فرضته ثورة المعلومات أتاح نقل المعلومات من صور وأصوات وأفكار ورسائل ورموز بسرعة الضوء من أقصى طرف الأرض إلى أقصى طرف، أن اختراق المجتمعات والثقافات ليس بالأمر الصعب اليوم، ويمكن القول أن هذا الاختراق يكون على عدة مسويات[6] من عمليات العولمة:

- المستوى الأول: يتمثل في تدفق المعلومات بشتى أصنافها وبما تحمله من ثقافات وقيم عبر وسائط الإعلام وشبكة الانترنت، فهذه الأفكار الوافدة بإمكانها أن تدخل أي مجتمع وأي بيت.

- المستوى الثاني: يتمثل في الأسواق التجارية والمالية والتي تروج لبضائعها وخدماتها دون حدود، حيث حرية التبادلات ويكون هذا عبر الشركات المتعددة الجنسيات ومجموعات الإنتاج.

- المستوى الثالث: يتمثل في الهجرات وحركة الأشخاص، حيث إن عدد التنقلات بين البلدان والقارات في ارتفاع مستمر، وهذا ينتج عنه تصدير لعناصر الثقافية واقتصادية وسياسية متعددة.

وعلى هذا الأساس تكون العولمة بصورة اكتساح أفكار وسلع وثقافات وقيم للمجتمع حيث تكون هناك منافسة ومزاحمة لكل ما هو محلي، إن العولمة بإلغائها المسافات وقلبها للعلاقة بين المحلي والكوني بصورة فقد فيها المكان خصائصه ومحليته، جعل بول فيريليو يرى أننا نشهد نهاية الجغرافيا حيث لم يعد هناك وطن منعزل ولا ثقافة محصنة[7].

أ- إدارة العولمة:لا يمكن لأي احد أن ينكر أن العولمة تحتوى على جانب ايجابي إذ أنها تعمل على تقارب الشعوب والثقافات حيث تتعارف أكثر وتتفاهم مع بعضها البعض مما يعزز التعايش السلمي بين الشعوب ويحد من الصراعات، قد يكون هذا صحيح لكن تبعا لكيفية إدارة العولمة، فالعيب ليس في العولمة ولكن في طريقة إدارتها، فلا يمكن أن ينكر المرء أن ثورة الاتصالات والمعلومات أتاحت لأجيال اليوم من الحصول على المعلومة بطرق سهلة ،كما أنها جلبت جزء كبير من التكنولوجيا المتطورة، فهي واقع لا يمكن إنكاره، لقد قال المدير العام لمنظمة التجارة العالمية في هذا الشأن: « العولمة واقع ليست امتيازا، واقع يبدأ بنا وبحياتنا اليومية ففي الصباح نستيقظ على جهاز راديو ياباني مجمع بماليزيا ،و نتناول قهوة الصباح الواردة من كولومبيا، ثم نستقل سيارتنا المصنوعة بفرنسا،50% من أجزائها تأتي تقريبا من كل أنحاء العالم ،ثم نتجه نحو المكتب حيث

---

3 - علي حرب، **حديث النهايات ،فتوحات العولمة ومآزق الهوية**، (ط1 ،المركز الثقافي العربي ،المغرب، لبنان،2000).ص29،39

4 - فريديريك جيمسون. **العولمة والاستراتيجية السياسية**.تر:جلال شوقي.مجلة الثقافة العالمية،العدد 104،فبراير 2001.ص31

5 - فرانسيس فوكوياما، بعد عشر سنوات من مقال نهاية التاريخ ،ص3

6 - علي حرب، **حديث النهايات ،فتوحات العولمة ومآزق الهوية**،ص32

7 - المرجع نفسه ،ص30

الحاسوب وكل الأجهزة الأخرى المنتجة بمعظم مناطق العالم، فالعولمة واقع» [8]. إن العولمة بهذا الشكل واقع وتكون سلبيته أو ايجابيته تبعا لإدارة العولمة، ومعنى هذا سياسة توجيه الأسواق والمعلومات وما تحمله من مضامين وقيم، وما تفرزه من نتائج وآثار، وعلى الأخص لصالح من تدار العولمة، فقد تكون لصالح سياسات معينة، أو شركات وهيئات معينة، ويمكن القول هنا أن العولمة قد تكون سببا في تعميم ما هو مفيد، وقد تكون مسخرة لخدمة مصالح معينة، وفي هذا الشأن يوضح جوزيف ستغليتز هذه الفكرة وهو اقتصادي حائز على جائزة نوبل، وقد عمل مستشارا في الإدارة الأمريكية ،و كذلك في صندوق النقد الدولي، قبل أن يتحول إلى معارض لسياسات واشنطن ،و صندوق النقد الدولي، إذ يقول: «المشكلة ليست في العولمة، لكن المشكلة في كيفية إدارتها، وبصورة خاصة من جانب المؤسسات الاقتصادية الدولية أي صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، منظمة التجارة العالمية التي تسهم في تحديد قواعد اللعبة، ففي اغلب الأحيان فان إدارة هذه المؤسسات للعولمة تبعا لمصالح البلدان الصناعية المتقدمة والمصالح الخاصة ضمن هذه المؤسسات، وليس لمصالح العالم النامي » [9].

ب- الهيمنة السياسية: إذا أردنا أن نناقش العولمة في جانبها السياسي فان المسألة التي تطرح هنا هي مسالة الدولة –الأمة ،فهل يمكن الحديث عن أمة في الوقت الذي لا يمكن الحديث فيه إلا عن القوة العظمى وما تقرره،هل هو عصر انتهاء الأمة كما يتحدث البعض ولم يعد هناك مبرر للحديث عنها، إن سطوة الولايات المتحدة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والعسكرية تجعل بقية الدول وخاصة دول العالم الثالث في تبعية مستمرة، سواء عن رضى وتعاون أو عن طريق استخدام التهديد الاقتصادي أو القوة العسكرية، حيث نجد أنفسنا نردد مصطلحات ومفاهيم تروج لها القوى العظمى، إن هذه الأخيرة تضع المعيار وتقوم بترويج هذا المعيار سياسيا وإعلاميا حتى تجعل منه واقعا لا مفر منه، لأنه وببساطة الذي يخرج عن المعيار فهو يخالف الحقيقة ،و لعل ابرز مثال في وقتنا الحاضر هو مصطلح الديمقراطية، إننا نجد في الخطاب الرسمي للولايات المتحدة الأمريكية حديثا عن مختلف الدول ،فتلك الدولة تتمتع بقسط من الديمقراطية وأخرى هي في الخطوات الأولى للديمقراطية ،و تلك الدول يجب أن تتخلى عن نظامها الشمولي وتنظم إلى "العقلاء" في هذا العالم، والمقصود بهم الذين يتصرفون وفق المصالح الأمريكية، هذه صورة تتمثل في ما اعتدنا أن نسميه الامبريالية التي يمكن أن نتبع مظاهرها في مجموعة كاملة من الأشكال المتباينة، ويرى بعض الكتاب أن العولمة ما هي إلا صورة من صور الاستعمار، فلقدكان الاستعمار المباشر ثم الحرب الباردة ثم الصورة الأخيرة وهي العولمة، التي تبدو اقل وضوحا لكن ليس اقل خبثا في استخدامها للضغوط والابتزاز ودعم الانقلابات التي تخدمها. وقد تحدث صمويل هنتنغتون عن هذا الشكل من العولمة التي تفرض مفاهيم جديدة بأدوات مختلفة، وقد سمى هنتنغتون هذه الأدوات بالاستراتيجية ثلاثية الشعب: الأسلحة النووية للولايات المتحدة دون سواها، حقوق الإنسان ،و الأسلوب الأمريكي في ديمقراطية الانتخابات، وسوف تتبنى الولايات المتحدة دور شرطي العالم في مراقبة وفرض مفاهيمها السياسية على الأنظمة والشعوب [10]، وهنا تتضح النظرة إزاء الدولة –الأمة في ظل النظام العالمي الجديد، هل استقلال الأنظمة في قراراتها هو استقلال فعلي وكامل ،أم هو مجرد "استقلال ذاتي" حيث تعتبر الدول والأمم مجرد أقاليم تابعة لسيادة القوة العظمى سواء شعرت بذلك أم لم تشعر.

ج- الهيمنة الثقافية: هناك أيضا الجانب الثقافي للعولمة الذي لا يقل أهمية عن الجانب السياسي، وإن شئنا فان هناك تداخلا بين ما هو ثقافي وما هو سياسي، ويكفي أن نقول أن اكتساح ثقافة الغرب لثقافة مجتمع آخر وتغلغلها في النسيج الاجتماعي، تجعل من تقبل أفكار أخرى مما هو سياسي أمرا سهلا. إن العولمة تطال الثقافة بالذات باعتبارها منظومة من الرموز والقيم يعكس بها الإنسان وجوده وتجاربه ومساعيه ،فالثقافات بما هي مرجعية للدلالة وأنماط حياة خاصة بكل امة أو دولة أو مجتمع، تجد نفسها الآن عارية إمام تدفق ملايير الصور والرسائل والإشارات التي تجوب الكرة في كل لحظة، فوسائل الإعلام هي التي تشكل مخيلة الإنسان، إن الثقافة أخذت تتغير سواء في مضامينها أو من حيث وسائطها ومسالكها، أو من حيث آليات تشكلها والقوى التي تسهم في صناعتها واستهلاكها [11]. إن تحييد النمط الثقافي الخاص لكل مجتمع ليفسح الطريق للعقلية الأمريكية، وما تظهر عليه في الإعلام من أفلام وعادات من أطعمة وألبسة وتصرفات وغيرها، ويتجلى تأثير هذه الأشكال من الامبريالية الثقافية في فرض معايير جديدة للحكم على الأشياء، كالتفريق بين الجميل وغير جميل، وبين ما هو صالح وغير صالح، وبينما هو مضحك وغير مضحك ،ببساطة الأقوى هو الذي يصنع المعيار، حتى في التفريق بين الأعمال الأدبية ،فالأعمال التي فيها ثورة على واقع غير مرغوب فيه من طرف القوة الامبريالية هو الأجدر بنيل الجوائز. إذن عولمة الثقافة هي تعميم لثقافة الأقوى، أو الأكثر نفوذا وسيطرتها على أسواق المعلومات والاتصالات في العالم، وهذا ما فيه منافسة أو مزاحمة أو حتى تهديد لعناصر هوية الآخر، «إنها عولمة الهويات والمجتمعات

---

[8]- علي حرب، **العالم ومآزقه.منطق الصدام ولغة التداول**،(ط1،المركز الثقافي العربي،المغرب، لبنان،2000).ص46

[9] – جوزيف ستيغليتز، **خيبات العولمة** ،، تر:ميشال كرم ،(ط1،دار الفارابي ،المؤسسة الوطنية للنشر،لبنان ،الجزائر،2003).ص301

[10]–كوامي انتوني ،الليبرالية والهوية والفردية، تر:محمد يونس، مجلة الثقافة العالمية، العدد 110،يناير 2002. ص31

[11] – علي حرب، **حديث النهايات ،فتوحات العولمة ومآزق الهوية**،ص105

والأوطان عبر الشبكات والأسواق والهجرات، التي تبدو اقوي أو أولى من العقائد والايديولوجيات ... حيث يخلق واقع بلا حدود نهائية وبلا هويات متميزة بصورة حاسمة، الأمر الذي يضع الهوية محل تساؤل يفتحها على تعدد الأمكنة والعوالم والاتجاهات، وهكذا ينفتح الآن المجال لتشكيل هويات متعددة الانتماءات في موازاة الشركات المتعددة الجنسيات»[12]. إن العولمة تبعث على القلق إذا كانت تخفي وراءها نوايا"الأمركة"حيث استفراد الولايات المتحدة بالشأن العالمي ونشر نموذجها الحياتي وترويجه لكي يصبح نموذجا عالميا ،فهذه العولمة تؤدي إلى مزيد من اغتراب إنسان العالم الثالث ،الذي بدا بفقد السيطرة على مختلف التحولات السريعة التي تحدث في مختلف ميادين الحياة، فهو غير قادر نفسيا على مجاراة مختلف التحولات العلمية والسياسية والاقتصادية التي تؤسس للحظة حضارية جديدة وعصر مختلف.هناك من يتحدث اليوم عن بروز مجتمع يتخذ من شبكة الانترنت أداة للتواصل، فهذه الشبكة أصبحت رابطة تواصل جديدة افرزه ما يسمى بمواطن الانترنت، فالمواطنين المنخرطين في المجتمع التقني يتجاوزون الأطر التقليدية كالقومية أو العقيدة أو اللغة أو المواطنة[13].

د- الهيمنة الاقتصادية: أما في الجانب الاقتصادي فان ما يسمى باقتصاد السوق وما يدعو إليه من تحرير المبادلات ،أو إذا شئنا التعبير بشكل أدق عولمة المبادلات حيث لا تقف في طريقها حدود ولا قيود، إن العولمة تكرس لنمط جديد من السيطرة والتبعية التي تعاني منها دول العالم الثالث فلا احد ينكر أن ثمة شواهد كثيرة تشير إلى أن قوى العولمة المعاصرة هي في واقع الأمر امتداد إيديولوجي لقوى الاستغلال والسيطرة والاحتواء، و تعمل على تكريس تبعية الضعيف للقوي ،وإن كانت آليات تكريس التبعية قد تحولت في ظل العولمة ،من الاستعمار التقليدي المباشر، إلى سياسة ممارسة الضغوط الاقتصادية، والابتزاز السياسي، ودعم الفتن والانقلابات.

وقد رأى الاقتصادي جوزيف ستيغليتز كيف أن فرض النمط الاقتصادي الليبرالي تكون له عدة نتائج وخيمة، إذ أن دعاة الليبرالية الاقتصادية وما يرافقهم من هيئات مثل صندوق النقد الدولي لا يراعون أي خصوصية لأنماط معيشة الشعوب وأسلوبها في إدارة مواردها،و يقول في هذا الشأن: « إن التمسك بإيديولوجيا خاصة قد حرم البلدان من أن تختار ما تريد كما انه أسهم إسهاما قويا في إخفاقات هذه البلدان، فالبنى الاقتصادية تختلف كثيرا بين منطقة وأخرى في العالم ،فالشركات الآسيوية شديدة الاستدانة ،و النقابات قوية جدا في أمريكا اللاتينية ،و ضعيفة نوعا ما في كثير من البلدان الآسيوية، ثم أن البنى الاقتصادية تتغير مع مرور الزمن، وفي الثلاثين السنة الأخيرة تركز العلم الاقتصادي على دور المؤسسات المالية والإعلام ،و تحولت خطوط القوة في المنافسة العالمية، وقد احدث هذا التقدم تغيرا في الأفكار الموروثة حول فاعلية اقتصاد السوق، وحول ردود الفعل على الأزمات »[14]. ولعل الأزمة المالية العالمية التي يتخبط فيها العالم اليوم خير شاهد على نموذج الاقتصاد الحر الغير خاضع لأي توجيه.

3-انتقاد هيمنة الفكر الواحد: إن من إفرازات التحولات التي يشهدها العالم ما يسميه بعض الكتاب بهيمنة الفكر الواحد الذي يعكس امبريالية جديدة حيث هيمنة الليبرالية وطغيان منطق قيم السوق، واختزال الأفراد والجماعات والدول تحت معادلة واحدة هي المنتج والمستهلك ،و هذه هي الترجمة الإيديولوجية ذات التطلع الشمولي لمصالح القوى الاقتصادية الكبرى والمصالح الرأسمالية التي تجول وتصول عبر العالم.[15]إن العولمة التي تديرها القوى المهيمنة لصالحها لكي تكون ذات فاعلية على التأثير وإيصال الأفكار أو الرسائل التي تخدم مصالح هذه القوى لا بد من استخدام تقنيات وأساليب، ومن أهم الأساليب التي يستخدمها مهندسو العولمة ومروجوها، تنمية الشعور بالهزيمة وقابلية الاستسلام أمام ما يريدون بسطه على الشعوب والحكومات، من خلال إضعاف الشعور بالذات ،و بالتميز، وبالاعتزاز بالموروث الحضاري والرصيد الثقافي.[16]

لقد رأى عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو أن العولمة هي شكل من أشكال الليبرالية الشرسة والوحشية إذ هي تقوم برأيه على التنافس والصراع بمنطق دارويني اصطفائي ،فهي تعمل على تدمير بشكل ممنهج الأطر التي تؤمن التوازن والتضامن في المجتمع ممثلة بالحزب والنقابة والعائلة وسواها من الهيئات والتجمعات التقليدية.[17] وقد اعتبر رئيس تحرير لوموند بوليتيك الصحيفة العالمية اغناسيو رامونيه أن العولمة هي أداة الفكر الأحادي الساعي إلى هدم البناء الاجتماعي وتدمير الإبداع الثقافي من خلال وحدانية السوق ،و محاولات تسليع الأفكار والأجساد والأشياء.[18] في مجلة انتركلتر Interculture الكندية ذهب كل من المفكرين براكشا واستيفيا إلى طرح هذا التساؤل: هل العولمة تعني النموذج

---

12 – المرجع نفسه ،ص43

13 – المرجع نفسه،ص104

14 – جوزيف ستيغليتز، **خيبات العولمة** ،ص309

15 – فاروق العربي ،**عولمة المبادلات، مسار الآثار**،(دار الكتاب العربي، الجزائر ،2006). ص144

16 – عبد العزيز بن عثمان التويجري ،**العالم الإسلامي في عصر العولمة** ،ص17

17 – علي حرب، **حديث النهايات ،فتوحات العولمة ومآزق الهوية**،ص44

18 – المرجع نفسه ،ص45

الواحد؟، وقد توصلا إلى أن هذا العصر يشهد هيمنة النظام الذي يدعي الشمولية المستلهم من الفكر الليبرالي ،هذا الفكر الذي يسري كطرح مثالي ،متجاهلا كل خصوصية محلية أو اختلافات بين الشعوب [19]، ويدعو إلى تبجيل ما يسميه بالاقتصاد الكوكبي المنشود حسب أنصار الفكر الواحد. إن تدويل الليبرالية قد يكون آلية فاعلة لتشويه البنى التقليدية وتغريب الإنسان وعزله عن قضاياه وإدخال الضعف لديه، والتشكيك في جميع قناعاته الوطنية والقومية والإيديولوجية والدينية ،و ذالك بهدف إخضاعه نهائيا للقوى والنخب المسيطرة على القرية الكونية. إن الأفكار التي يطرحها الغرب حول التعميم الإيديولوجي والثقافي والحضاري لنمط الدولة الواحدة، والسير في طريق واحد ترسمه القوة المهيمنة هي أفكار مرفوضة من قبل الشعوب، ويتناقض مع نواميس التغير الاجتماعي والحضاري للشعوب ،و تتعارض مع الحقائق والوقائع الموجودة في الميدان فإذا وجب على العالم أن يكون قرية صغيرة فمن غير الواجب ومن غير المعقول أن يذوب التنوع الحضاري في بوتقة النموذج الواحد والنمط الواحد كما تريد الدولة القوية المسيطرة، وأن الجزء المبعد من الاهتمام هو الدول التي تنتشر في قارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، هذا الجزء الكبير الذي يصعب إهماله وتجاوز دوره، فهو يشمل ثلثي سكان العالم والكثير منها لها حضارات تمتد إلى آلاف السنين ،و قدمت للبشرية الكثير، كما أن من هذه الدول من حقق تطورا كبيرا ونجاحات ضخمة في المجالات كافة[20]. لقد اجمع الكثير من الباحثين على أن فرض الفكر الواحد بلا مراعاة لخصوصيات وطموحات الغير لا يحمل أدنى مستوى من الاحترام للشعوب والحضارات، والنموذج الذي يعولمه الليبراليون تحت حجة إسعاد الناس لا نرى منه إلا شقاء الناس وتعاستهم، لقد علق الكاتب رينيه باسيه حول ما أفرزته الليبرالية من نتائج بأن الليبرالية الجديدة التي رفعت شعار الرفاهية والتطور ،لم تحمل سوى البؤس للأغلبية[21]. لقد رأى أولريش بيك أن الليبرالية الجديدة عمياء ثقافيا بمطالبتها الساذجة الرامية إلى خلق نموذج عالمي على منوالها،و هي تظهر على كشكل من أشكال الاستعمار، وقد أثبتت الليبرالية فشلها الذريع في مختلف الميادين وخاصة الاقتصادية[22]. كما ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار أن الليبرالية فضلا عن كونها إيديولوجيا عليها من السلبيات أكثر مما لديها من الايجابيات، فهي ليست مؤهلة لكي تكون النظام الأحسن للبشرية، لقد رأى الباحث أيان بريبيلا من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة أن ما يروج له حول الليبرالية والديمقراطية من أنها نهاية التطور ليس صحيحا، فالليبرالية الديمقراطية ليست ذروة الخيارات التي تعاقبت على البشرية، وليست النهاية المنطقية للتاريخ. كما أن الفيلسوف الياباني تاليش أوميها اعتبر أن صورة الهزيمة والانهيار الذي حدث للاشتراكية، والسقوط التراجيدي للاتحاد السوفياتي، قد تتكرر مع الليبرالية الغربية، إن الليبرالية الغربية ستكون قطعة الدومنو التي ستتحطم في المرة المقبلة[23]. لقد حذر المفكر الأمريكي كابستن من الانزلاق الذي تحدثه عولمة الليبرالية حيث رأى « إن العالم يتجه نحو فترة تاريخية مأساوية ،و إنها حتما ستقود المؤرخين مستقبلا إلى نوع من الندم والتساؤل: لماذا لم يتم فعل أي شيء في الوقت المناسب؟ لماذا لم يتم اتخاذ التدابير اللازمة في حينها لتفادي حدوث أزمة اجتماعية شاملة ستحل بالعالم »[24]. إن الليبرالية انبثقت في القرون الماضية لتبرير حقوق الطبقة البرجوازية وحماية مصالحها، وهي اليوم تؤدي نفس الوظيفة التي وجدت لأجلها حماية مصالح بارونات المال المسيطرين على الاقتصاد العالمي، أو بتعبير آخر برجوازيات القرن الواحد والعشرين، فالشعارات التي ترفعها القوى المهيمنة كالديمقراطية وحرية الاقتصاد وحقوق الإنسان هي مجرد حصان طروادة المناسب للدخول من أوسع الأبواب ،إن لغة هذه الشعارات ليست هي المنطق الذي يحرك الليبراليين الجدد، إن المنطق الوحيد والمحرك الأساس هو لغة المصالح، المصالح الخاصة المتناطحة فقط ،حيث لا بقاء إلا للأقوى، ولا معيارا يفرض إلا معيار الأقوى، إذ كيف يعقل أن تحمل الديمقراطية على أجنحة الطائرات والصواريخ التي تقصف شعوبا آمنة، وكيف يتحدث الليبراليون عن حقوق الإنسان، في حين أن منطق الرأسمال استعبد الملايين من البشر عبر القرون وشيدت على عظامها الدولة التي تزعم أنها وصلت إلى الخلاصة الأصلح لتجارب البشرية عبر التاريخ في أنظمة الحكم والحياة، أين حقوق الإنسان حينما تهدم بيوت على رؤوس أطفال أبرياء، إن الواقع لا يرى أي اثر لهذه الشعارات ،فكيف يكون من حق الدولة التي بالكاد اكتشفت بالأمس أن تفرض على البشرية التي لها جذور تمتد إلى آلاف السنين ما يجب فعله. « إن كل نظام ظالم للإنسان، أو عقيدة قاهرة للفطرة ،أو منهج يفرض الهيمنة على الإرادة الإنسانية ويتحكم في أشواق النفس البشرية الروحية وتطلعاتها الثقافية وطموحها الحضاري ،هو إلى انهيار وزوال، لأنه يصادم سنة الله في خلقه ،و يتنافى مع فطرة الله التي فطر الناس عليها » [25].

---

19 – فاروق العربي ،**عولمة المبادلات، مسار الآثار**، ص145

20 – مجموعة من المؤلفين ،**الإسلام والفكر السياسي**، تقديم رضوان زيادة،(ط1،المركز الثقافي العربي،المغرب،2000).ص90

21 –– فاروق العربي ،**عولمة المبادلات، مسار الآثار**،ص149

22 – اورليش بك، **هذا العالم الجديد،رؤية مجتمع المواطنة العالمية**، تر:أبو العيد دودو (منشورات الجمل، كولونيا،2001). ص50

23 – مجموعة من المؤلفين ،**الإسلام والفكر السياسي**،ص91

24 – فاروق العربي ،**عولمة المبادلات، مسار الآثار**،ص151

25 – عبد العزيز بن عثمان التويجري ،**العالم الإسلامي في عصر العولمة** ،ص17